د. عنالي شكري

الثّقافة العربيّة في تونس

الفِكر والمجتمع

الدار التونسية للنشر

© جميع الحقوق محفوظة للدار التونسية للنشر
1986

مقدمـة

لماذا هذا الكتاب ؟

وبالرغم من انه ليس مطلوبا من الكاتب ، أيّ كاتب ، ان يبرر مؤلفاته ، فانني احب الجواب على هذا السؤال .

— 1 —

منذ وقت بعيد وانا اشعر بان شيئا ما يربط وطني مصر بتونس . وكنت كأي طالب قرأت في التاريخ عن الاواصر العديدة التي تربط وادي النيل بالمغرب العربي كله . وكنت ، وسابقى كأي عربي ، مؤمنا بان العرب جميعا امة واحدة تجزأت سياسيا في عدة اقطار ، لاسباب ليس هنا مجال ذكرها وتحليلها .

ولكني في الوقت نفسه كنت ارى بعض العلاقات الخاصة التي تربط مسقط راسي ببعض الاقطار العربية اكثر من غيرها كتونس .

كنت اعرف مثلا كالجميع ان القاهرة المعزية ، بل ومصر الفاطمية كلها ، تحمل تونس في مكان القلب منها . وكنت اقرأ ان اول دستور حديث عرفه قطر عربي على الاطلاق هو الدستور التونسي عام 1861 وان الدستور الثاني

مباشرة حديث كان الدستور المصري عام 1866 وان الاحتلال الفرنسي لتونس قد جرى عام 1881 وتلاه مباشرة الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882 . وعندما كانت مصر تحصل على استقلالها الحقيقي للمرة الاولى بين عامي 1956 و1957 كانت تونس ترفع راية الاستقلال في التاريخ ذاتــه رغم اختلاف الظروف والوسائل .

ان هذا التيار التاريخي الحضاري المتصل قد ترك بصماته على كثير جدا من الظواهر المشتركة بين الشعبين المصري والتونسي . ولم اعد افاجأ بان ابن خلدون اختار القاهرة فترة طويلة من عمره للاقامة شبه الدائمة ، او ان الشيخ محمد آلخضر حسين كان اماما أكبر لجامع الأزهر . أو ان محمود بيرم التونسي هو شاعر العامية المصرية الأول ، او ان القاهرة كانت العنوان النضالي للحبيب بورقيبة في احدى مراحل كفاحه الوطني .

لم يكن ذلك كله وغيره مفاجئا لي ، فالعائلات المغربية المستوطنة في مصر ، كانت تفسر لي بتفاعلاتها اليومية مع مصر وشعبها على مدى الازمان الطويلة كل شيء . ولكني من جديد كنت انتبه مثلا الى ان تجربة محمد على في مصر ليس لها من نظير الا في تونس حيث تقترب المشابهة بين خير الدين من ناحية والطهطاوي وعلي مبارك من ناحية اخرى .

وقبل وفاته بأشهر معدودة سألني بيرم في أحد مصاعد دار الاذاعة المصرية بشارع الشريفين : ماذا تعرف عن تونس ؟ قلت له باسما : انت . ضحك قائلا : وغير ذلك ؟ قلت : الشابي . وكان المصعد قد وصل إلى الطابق الذي يبتغيه ، فودعته على أمل اللقاء .

ولم نلتق .

ولكن سؤاله بقي معلقا في اذني ومخيلتي هاتفا بصوته بين الحين والاخر . ماذا تعرف عن تونس ؟ اعرف الكثير من الكلام والقليل من الاصدقاء ، اما تونس ... وتتوقف الجملة في حلقي كالغصة . لاسباب مختلفة كانت العلاقات بين المشرق والمغرب العربيين بعد الاستقلال ضعيفة لدرجة مثيرة .

وفي الثقافة كان المغاربة والجزائريون والتونسيون والليبيون يقرأون للمشارقة ويتابعون رواياتهم واشعارهم وافلامهم واغانيهم وموسيقاهم ، وتنقسم صفوفهم بين مؤيدين لطه حسين ومعارضين للعقاد ، بين عشاق لام كلثوم او عبد الوهاب او فريد الاطرش او عبد الحليم وبين انصار لفيروز والرحابنة والصافي وشمس الدين وصباح فخري .

اما في المشرق ، فبالكاد كانوا يعرفون بعض كتاب الجزائر او المغرب بالفرنسية او ترجمة عنها ، ومن تونس كان اسم الشابي وحده كافيا .

تقصير مشرقي في حق المغرب العربي ؟ نعم ، تقصير فادح وضار ، تتسبب فيه التجزئة ورواسب الاحتلالات الأجنبية وأجهزة الامن والرقابة على المصنفات الفنية والاختلافات السياسية بين الأنظمة . ولكن هذه الأسباب كلها قد تفسر ايضا الجفوة بين قطرين عربيين متلاصقين جغرافيا ، والحواجز بينهما اعلى مما نظن . وتبقى مسالة المشرق والمغرب حالة اكثر خصوصية .

ومع ذلك ، اقول لنفسي ، ان تونس من بين اقطار المغرب العربي قد نالت النصيب الاوفر من التقصير المشرقي .

... وتلك كانت المجموعة الاولى من الاسباب التي دعتني للتفكير في معايشة تونس اكثر .

— 2 —

وكان المنفى الفرنسي فرصة جديدة للتفكير .

كان المغرب العربي له حضور خاص في فرنسا بدءا من العمال الجزائريين والمغاربة والتونسيين ومئات الالوف من المهاجرين الذين يكونون مجتمعا داخل المجتمع الفرنسي ، وانتهاء بالمثقفين والادباء والفنانين الذين يتميزون بنكهة خاصة سواء كتبوا في الفرنسية او العربية . مذاق فريد في الاسلوب وانساق المشاعر وانماط التعبير .

كانت باريس وسيلة نموذجية لمحاولة العبور من المشرق الى المغرب .

وكانت الأحداث العربية من السبعينيات الى الثمانينيات، سريعة لاهثة صارمة صاعقة ، من زيارة القدس المحتلة الى غزو لبنان . وفي المرتين برزت تونس كحلّ . باحتجاب مصر كان لا بد من البحث عن بديل لمقر جامعة الدول العربية . وباحتلال لبنان كان لا بد من البحث عن بديل لمقر منظمة التحرير الفلسطينية .

وكثيرون هم الذين رشحوا انفسهم بديلا لمصر ، لا للجامعة . وكثيرون ايضا هم الذين رفضوا استقبال المنظمة .

ولم تكن لتونس آبار النفط. وكأي بلد متواضع الموارد في عالم متخلف ، كانت لتونس مشكلاتها . ولو ان تونس اعتذرت لمن يرشحونها بان تكون حلا لمشكلة عربية ودولية ، لما غضب منها احد . ولكن تونس قبلت ان تكون مقرا لجامعة الدول العربية ، ورفضت ان تكون بديلا لمصر . وقبلت استضافة منظمة التحرير في زمن التخلي عن القضية التي ربح الآخرون منها عروشهم .

وكان لا بد من رؤية أعمق لتونس هذه التي امست من إحدى الزوايا حلا لمشكلات العرب .

كانت الشكوك في عروبة تونس ناتجة من بعض الظواهر والمظاهر . اهمها ذلك التباعد الذى كان بين البورقيبية والناصرية ، والانعكاسات التي جرت في الداخل التونسي والخارج الفلسطيني نتيجة هذا التباعد . وبالرغم من ان الغالبية الساحقة كانت تعلم ان تونس اكثر اقطار المغرب العربي تعريبا ، فقد لاحقتها الشكوك حول ازدواجيتها اللغوية والثقافية والحضارية .

وفي المنفى الفرنسي أيقنت أن لا معرفة حقيقية لتونس بغير معرفة أشمل للمغرب العربي . وقد اتاح لي مجتمع الهجرة المغربية في فرنسا التعرف على كثير من التفاصيل التي قد لا نعثر عليها في الكتب . كانت الاصالة وما تزال هي سر الاسرار في ذلك الحاجز الضخم بين المهاجرين المغاربة

والذوبان في موطن الهجرة . ولذلك كانت العنصرية تستهدف الجزائري والتونسي والمغربي اكثر من اي اجنبي آخر في فرنسا وغيرها من اقطار القارة ، الاوروبية ، بسبب ذلك الادراك العميق لدى الاوروبي المعاصر بان هؤلاء العرب لن يتغيروا ابدا . يتكلمون لغة المهجر بطلاقة ويجيدون تعلم الكثير من قواعد الحياة الحديثة بسرعة مذهلة. ولكن ثقافتهم شيء آخر. الثقافة بمعناها الشامل الساري في الفكر والسلوك . ليست القضية بالنسبة للاوروبي قضية اللسان ، وانما قضية اسلوب التفكير وتجليات هذا الاسلوب في الحياة ، العملية والشعورية .

كنت اتابع المجتمع الثقافي للمهاجرين التونسيين في فرنسا من حيث : المدى الذى بلغته الاجيال الجديدة في تعلم اللغة العربية ، وفي معرفة بعض الاداب العربية ، وفي تذوق الفنون العربية . بل وكنت اشتاق الى معرفة هذا المجتمع من الداخل . انه مجتمع محاصر لغويا وثقافيا وحضاريا ، وبالتالي فان له مشكلاته الخاصة وربما البالغة الخصوصية هل يخترق الجدار العنصري ام يتقوقع في الغيتو ؟

بدت لي الأمور في بعض اللحظات من زاوية علم الاجتماع كما لو أنني امام عينة ثقافية ـــ اجتماعية نادرة ، ولكن الى اي مدى تعبر عن المجتمع الاصلي؟ ربما كان التحدي في المهجر يدفعها لابراز أفضل تقاليدها، وربما فعل العكس ، فهي ليست في الوضع الطبيعي . ولكن هذا الوضع الاستثنائي الاضطراري ، كان من بين العوامل الرئيسية التي وجهتني لدراسة الثقافة العربية في تونس . ذلك انني شاهدت عن كثب ملامح العلاقة بين الاستعمار الثقافي الفرنسي والمواطن المغربي ، وكيف انها تختلف كثيرا عن نوعية العلاقة بين الاستعمار البريطاني والمواطن المشرقي . وانه ربما كان هذا الاختلاف من بين الاسباب التي باعدت بين المشرق والمغرب ، او الاسباب التي حالت بين المشرق والفهم العميق للعديد من الظواهر المغربية .

وتضاعفت الدوافع التي حفزتني للتفكير في تونس على نحو اكثر عمقا .

ثم اتيحت لي فرصة اللقاء المباشر مع البلد الذي احببته من بعيد ، وكان ذلك عام 1981 . وبالرغم من ان باريس كانت مناخا لعلاقات واسعة مع الشباب التونسي من الطلاب والكتاب والمناضلين والصحفيين بالاضافة الى مجتمع المهاجرين ، الا انني لم اتوقع ابدا ما شاهدته وعشته في تونس في ذلك العام . كانت البلاد تحيا لحظة جديدة في تاريخها المعاصر . وكان الشباب التونسي ، خصوصا طلاب الجامعات ، تجسيدا حيا لما يمور به الشارع الشعبي ، وتعبيرا بالغ الحساسية عن اماني التّغيير التي تضطرم بها الاعماق . ولم يكن صعبا ان المس لمس اليد الحيرة في عيون الشباب وفي تساؤلاتهم وفي اسلوب حركتهم ووسائل البوح عن المكنون في قلوبهم وما تكتوي به صدورهم من تناقضات واحلام .

لم يكن صعبا ان المس البعد الثقافي في تكون الامل التونسي ، وان هذا البعد وثيق الارتباط بمقومات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في الشارع الشعبي التونسي .

ولم يكن صعبا ان المس البعد العربي الاسلامي في التكوين الروحي والفكري لهذا الجيل المنتفض على طريقته، ولا كان صعبا أن ألمس البعد العالمي في صميم الرؤيا الكيانية للوجود الانساني لدى هذه الشرائح الشديدة الحساسية العقلية .

ووجدتني اتخذ بيني وبين نفسي قرارا شخصيا الى ابعد الحدود ، هو الاقتراب اكثر من هذه التجربة الغنية بلا حدود . ولانه قرار شخصي فقد اتخذته هكذا دون اي تحديد للوسيلة القادرة على تنفيذه .

وعدت الى تونس مرات ومرات ، وكل مرة كنت اكتشف الجديد دائما . التقيت الشباب في الجامعة وخارجها ، في العاصمة والساحل والجنوب . سمعت ورايت وقرأت . اتفقت واختلفت . فرحت وحزنت وغضبت . تحاورت وتناقشت واعتبرت نفسي مواطنا لا ضيفا .

وخرجت من ذلك كله بحصيلة ، لا بد من ردّها الى اصحابها الشرعيين اذا كان فيها ما يستحق . اما اذا لم يكن فيها ما هو جدير بالعناء ، فانه يكفيني انني أمسيت بعد التجربة أقل جهلا بجزء عزيز من وطني .

* * *

ويبقى انني مدين باعمق الشكر والتقدير لكل من ساعدني وامدني بما يستطيع او بما في حوزته من مصادر ووثائق او بما اتاحه لي من لقاءات او بما ناقشه معي من افكار وتأملات أو بما يسَّره لي من وسائل واسباب جعلت من رحلتي التونسية امرا ممكنا .

انني مدين بالشكر على وجه الخصوص للوزير الأول الاستاذ محمد مزالي، ولوزير الشؤون الثقافية الأستاذ البشير بن سلامة ، ولكافة العاملين في وزارته . كذلك اشكر الاستاذ المنصف الشنوفي مدير معهد الصحافة وعلوم الاخبار وجميع الزملاء من الاساتذة والعاملين في المعهد .

واتوجه بالشكر ايضا للاساتذة : العروسي المطوي رئيس اتحاد الكتاب التونسيين وعبد العزيز العاشوري الرئيس المدير العام للدار التونسية للنشر والطاهر لبيب مدير معهد تكوين المنشطين الثقافيين .. ولجميع الذين من دون مساعدتهم ما كان يمكن لهذه الصفحات ان ترى النور .

غالي شكري

1984/7/18

القسم الأول

الشّخصيّة الثقافيّة

الفصل الأول

تونس بيئة ثقافية



1 ــ تمهيد نظري

يختلف علماء الانثروبولوجيا حول توصيف البيئة الثقافية اختلافات منهجية حينا ، واختلافات تطبيقية حينا آخر .

وبشكل عام ، لا بد من الحذر في تناول الانثروبولوجيا لاشكالية البيئة الثقافية ، حتى ولو كانت الانثروبولوجيا التي نعنيها هنا هي الانثروبولوجيا الثقافية او ما تفرع عنها من انثروبولوجيا اجتماعية ... ذلك ان ميدان العمل الانثروبولوجي يصطدم اصلا ومنذ البداية بأية مقولات او مفاهيم حول البيئة كعنصر هام من عناصر التكوين الثقافي للانسان . ربما كانت البيئة الطبيعية هي اكثر المفاهيم البئوية تقبلا لدى اكثر اتجاهات الفكر الانثروبولوجي المعاصر ، لعلاقتها شبه المباشرة بالمجال البيولوجي للجسم الانساني والسلالات البشرية .

ومع ذلك، فقد أمكن لبعض الرواد الأوائل للانثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية (احيانا هما علم واحد واحيانا اخرى هما فرعان متمايزان) من تحديد العلاقات بين اليئة والثقافة في ضوء الهدف العام وهو استخلاص قوانين نمو الثقافات (1).

بهذا المعنى فالكرة الارضية كلها مناطق ثقافية ، بعضها بدائي والآخر متمدن حسب التعريفات الانثروبولوجية الكلاسيكية لكل من المجتمعات البدائية والمجتمعات المتمدنة. ولعل النموذج الأكثر شيوعا لهذا التصنيف هو الأساس النظري لدى مورجان MORGAN (1818-1881) الذي يضع المجتمع البدائي Societas في مرحلة دنيا حيث :

1 ــ مركز الفرد ودوره يتحددان عن طريق العلاقات الشخصية .

---

(1) لمن يريد التوسع في هذا الموضوع يمكنه مراجعة :

(A) **WISSLER** C : man and culture, New-York 1923.

(B) TITIEV. M : Cultural Anthropology, New-York 1959.

2 — كل فرد يعتقد أنه مرتبط بجميع افراد المجتمع ، والمساواة تامة بين الجميع .

3 — القرابة هي أساس العلاقات الاجتماعية .

4 — انتشار نظامي العشيرة والقبيلة .

اما في المجتمع المدني الحديث Civitas فان :

1 — مركز الفرد ودوره يتحددان عن طريق علاقات غير شخصية .

2 — توجد طبقات اجتماعية .

3 — نظم العمل والاجر والنقود والملكية الفردية هي أساس العلاقات الاجتماعية .

4 — انتشار نظام الدولة [2] .

لكن هذا التصنيف شبه العنصري يندرج نظريا في تراث القرن الماضي واوائل القرن الحالي ، بينما تطورت الانثروبولوجيا الثقافية في النصف القرن الاخير تطورات متسارعة . منذ ربع قرن ، مثلا تمكن وايت White في كتابه «مفهوم الثقافة» The concept of culture ، من تحديد الاشياء والافعال التي يضيف عليها الانسان معاني محددة بالأفكار والعقائد والاتجاهات والعواطف والعادات والقوانين والنظم والأشكال الفنية واللغات . هذه المعاني التي يمكن اختبارها بالملاحظة والتحليل والمقارنة في احد إطارين :

الأول شخصي Somatic والثاني غير شخصي Extrasomatic والمقصود بالاطار الاول هو تحليل الشيء في علاقته المباشرة بنفسية الفرد والجماعة . اما الاطار الثاني فهو يحلل علاقة الاشياء ببعضها البعض خارج الشخصية الانسانية . هكذا نقترب من صيغة البيئة الثقافية . وهي شديدة الاختلاف عن المنطقة الثقافية ، فالعالم مقسّم انثروبولوجيا الى مناطق ثقافية بدائية ومدنية

(2) نقلا عن كتاب الانثروبولوجيا الثقافية للدكتور عاطف وصفي — دار النهضة العربية — بيروت 1971 ص : 47 .

وغير ذلك . ولكن البيئة الثقافية تحتاج إلى مقومات من دونها قد توجد ثقافة بالمعنى البالغ التعميم ، ولكن لا توجد البيئة القادرة على تنمية الثقافة وشحذ ديناميكيتها في صقل الشخصية الانسانية للفرد والمجتمع . اي ان انعدام البيئة الثقافية هو غياب مطلق للتطور البشري . وهو الغياب الذي قد يفضي الى الانقراض .

وحتى منتصف القرن الحالي كانت الانثروبولوجيا الثقافية قد استطاعت ان تصل الى مجموعة من الفروض اهمها :

1 ــ ان الثقافة انسانية في جوهرها ، لأنها ثمرة العقل البشري والسلوك اللذين هما انعكاس الوعي لحركة الانتاج الاجتماعي كعلاقات ووسائل وقيم .

2 ــ غير ان تعدد انماط الانتاج يؤدي بالضرورة الى تعدد اشكال الوعي ، ومن ثمة تختلف الثقافات من بيئة الى اخرى ، جغرافيا وتاريخيا .ان المكان والظروف المحيطة به والمتفاعلة معه هو البيئة الجغرافية ، والزمان بكل ما يشتمل عليه من مداخلات ، هو البيئة التارخية . اما البيئة الثقافية فهي العلاقة الانسانية بكلتا البيئتين .

3 ــ على هذا النحو لا تعود الثقافة فطرة او اكتسابا ، وانما هي جدل الانسان والبيئة الثقافية بين الوعي والارادة . ينتفي التناقض بين العمل اليدوي والعمل الذهني ، فاللوحة او التمثال هي عمل يدوي وذهني في آن . يصبح «العمل» هو «عالم المثل الفكرية» ، هو االادب الشرعي للابداع الثقافي . وتغدو الثقافة «كلاً واحدا متماسكا» من نسيج متداخل، ولكن بالغ التنوع، فالطابع الانساني للثقافة ليس طابعا تجريديا ، وإنما هو القاسم المشترك لثقافات متعددة او لخصوصيات ثقافية متنوعة . وتتدرج الخصوصيات من الأعم إلى العام إلى الخاص إلى الأخص حتى تنتهي إلى الخصوصية الفردية. ولكن هذا التدرج ليس كميا فقط، وإنما هو كمي وكيفي معا، كالبشرية ذاتها. ومن الممكن اخضاع التدرج لموازين تعدادية أو بيئوية وفقا لما نتوخاه من

البحث . ان عدد السكان وتشكلاتهم الاثنية وكذلك الجغرافيا السياسية والتقسيم الديموغرافي ، كلها مقاييس صالحة لرسم العموميات والخصوصيات . ولكن «البيئة الثقافية» مفهوم اجتماعي يتميز بقدر واضح من الخصوصية .

4 — اية بيئة ثقافية تتوفر لها مقومات الاستمرار لفترة تاريخية (حسب التحديدات المعترف بها للمراحل التاريخية) تخضع في تحليلها المجموعة من الانماط حددها ويسلر WISSLER في كتابه عن «الانسان والثقافة» (ص 74 و75) بأنها اللغة اولا ، ثم عادات الطعام والمأوى ووسائل النقل والسفر والملبس والادوات والالات والاسلحة والمهن والصناعات وغيرها من العناصر والمركبات المادية ثانيا . ويأتي الفن من نحت ورسم وموسيقى في المرحلة الثالثة ، ثم الاساطير والمعارف العلمية في الرابعة . والتصرفات الدينية كالاشكال الطقوسية في المرحلة الخامسة كطقوس المرض والموت . وسادسا ، الاسرة والنظم الاجتماعية كاشكال الزواج ونظم التسلسل القرابي والميراث والالعاب . وسابعا ، الملكية العقارية والمنقولة والقيمة التبادلية والسلعية والتجارية. وثامنا، الحكومة كأشكال سياسية واجراءات قانونية وقضائية . واخيرا الحرب .

5 — ان التماسك والاستمرارية اللذين يشكلان خصوصية البيئة الثقافية يتصلان اتصالا وثيقا بالمتغيرات البنيوية داخل الثقافة وخارجها، فما يسمى بالاصالة لا يعني الثبات بل القدرة على الاستمرار . ولا قدرة على الاستمرار الا بالتطور. ولا تطور دون القبول بمبدإ التغير[3] .

في هذا السياق يجب ان نحذر التعميم ، سواء تعميم الخبرة او القانون ، فما قد يصح في مكان ما قد يثبت عكسه او غيره في مكان آخر . وما قد يصح في زمان قد يتأكد نقيضه في زمان مختلف . خاصة وان الدراسات الميدانية مازالت قاصرة ، ولان ما وصلنا من كشوف لا يمنحنا االيقين بشان

(3) BEALS. R : and HOIJER, H : An Introduction to Anthropology, New-York 1953

المجال الحيوي للانتروبولوجيا الثقافية-الاجتماعية ، وخاصة ما يتصل منها بما ندعوه «البيئة الثقافية»[4] .. فالمجتمع البدائي ليس مجرد مرحلة في «تاريخ المجتمع الانساني» كما انه ليس مجرد مكان في «الجغرافيا البشرية»

وإنما هو قد يتواجد في قلب المجتمع المدني الحديث ، وقد يكون حاضرا في أعماق الفرد الانساني « المتمدن » ربما كان راسبا من الرواسب أو أصلا من الأصول . كذلك الأمر في المجتمع المدني الحديث ، قد يكون ديكورا تكنولوجيا وقد يكون نمطا في الانتاج وعلاقات الانتاج وقيم الانتاج . والبيئة الثقافية في أي مجتمع هي مزيج بالغ التعقيد من رواسب المجتمعات المتتالية والثقافات المتلاحقة . والصورة التي هي عليها اليوم ، ليست الشكل النهائي لمضمون متغير ولا هي العكس مضمونا نهائيا لشكل متغير . وإنما هي صيغة الحياة العقلية والشعورية لجماعة انسانية في زمان معين ومكان محدد ، وفي غد قريب أو بعيد تصبح هذه الصيغة جذرا بين عديد من الجذور لصيغة جديدة ، وهكذا .

2 ــ تعددية الزمان والمكان

هل تونس بيئة ثقافية ؟

هذا هو السؤال الذي يحتاج اولا قبل الجواب الى تصور معاصر لواقع البنى الثقافية ــ الاجتماعية في تونس .

يبلغ التعداد الديموغرافي في الوقت الحاضر حوالي سبعة ملايين نسمة [5].

ويعني ذلك ان معدل نمو السكان ظل باقيا كما كان عليه الحال عام 1980 اي 2.5 بالمائة بينما لم يزد على 1.9 بالمائة قبل عشرين عاما (1960) ،

P.H. Chombart de Lauwe, IMAGES DE LA CULTURE, Payot, Paris 1970 P 13-29 (4)

(5) حسب احصاء 1984 بزيادة عددية تقترب من المليون على احصاء 1978.

هذه الزيادة في التعداد الديموغرافي تعكس بشكل ما وتيرة النمو المتسارع بعد الاستقلال ، حتى ان معدل المواليد 3.6 بالمائة يقابله معدل الوفيات الذي يصل الى 1.1 بالمائة باطراد التقدم الصحي ، فبينما كان متوسط عمر الوفاة عام 1960 هو 48 سنة اصبح عام 1980 ستين سنة ، وبينما كان عدد السكان الى الطبيب الواحد حوالي عشرة الاف (1960) امسى 2500 عام 1977 .

ولكننا في اطار الجغرافيا البشرية يجب ان نرصد الظواهر التقليدية كالهجرة من الريف الى المدينة ، فبينما بلغت نسبة سكان المدن التونسية عام 1960 حوالي 36 بالمائة من مجموع السكان ، اصبحت عام 1980 حوالي 52 بالمائة بزيادة قدرها 16 بالمائة خلال عشرين عاما فقط ، وهو ما يمثل «طفرة اختلالية» في التوازن البيئي . انه يعني من ناحية تقدم المناطق الحضرية (العاصمة والساحل اساسا) ، ولكنه يعني كذلك خطرا أكيدا على الانتاج الزراعي ، (ويمثل نسبة عالية من الانتاج الوطني) كانعكاس طبيعي لازدياد نسبة التعليم من جهة ، وغياب الحجم المقابل من القدرة على التحديث [6]. لقد بلغت نسبة التعليم في تونس 40 بالمائة تقريبا ولكن نسبة القوى العاملة في الزراعة قد تراجعت من 57 بالمائة عام 1960 الى 50 بالمائة عام 1975 الى 34 بالمائة عام 1980 .

في الصناعة يختلف الامر بطبيعة الحال ، فبينما كانت القوى العاملة الصناعية عام 1960 حوالي 18 بالمائة اصبحت عام 1980 حوالي 33 بالمائة بزيادة قدرها حوالي 15 بالمائة . اما القوى العاملة في قطاع الخدمات فانها لم تزد اكثر من 7 بالمائة في نفس الفترة ، فقد كانت 26 بالمائة قبل عشرين عاما وبلغت 33 بالمائة فقط عام 1980 .

---

(6) كافة الاحصائيات الرقمية المذكورة مأخوذة عن : **The world bank**: [illegible] development **Report 1980** ومنقولة هنا عن مجلة « المستقبل العربي » — بيروت — العدد 31 (سبتمبر 1981).

ولقد تضاعفت تقريبا مختلف النسب المتفرعة عن الصناعة والقوى العاملة فيها .

اننا إذن بمواجهة اشكاليات عديدة ، خاصة بالتنمية في بلد مستقل حديثا (1956) وليس نفطيا كبعض الاقطار العربية المجاورة (تقول احصائيات 1977 ان تونس تحصل على 87 الف برميل يوميا) . ومن ثم فالزراعة والسياحة يشكلان مدخلا اساسيا للتكوين البنيوي الاجتماعي الثقافي .

ان مساحة تونس لا تزيد على 164 الف كيلومتر مربع ، فهي بكل المقاييس مساحة صغيرة نسبيا . وبينما يبلغ متوسط معدل النمو السنوي 4.8 بالمائة بين عامي 1960 و1980 فان متوسط معدل التضخم بلغ 3,6 بالمائة بين عامي 1960 و1970 وتضاعفت الى 7.7 بالمائة بين عامي 1970 و1980 لذلك يمكن فهم المعادلة التالية، وهي ان النتاج القومي الاجمالي للفرد الواحد يصل الى 1310 دولار اميركي بينما لا يصل متوسط دخل الفرد السنوي لاكثر من 950 دولارا .

اننا اذن أمام نموذج تنموي بالغ التعقيد، وأثره في تطور «بيئة ثقافية» كالبيئة التونسية واضح تماما : هناك بالتأكيد بيئة لها كلّ المقومات الكلاسيكية والمستحدثة الخاصة بها . ولكن هناك ايضا كل التحديات التي تواجه التجربة منذ العهود الاستعمارية (حيث كان الاستعمار الاستيطاني هو الهدف الحقيقي) الى عهد الاستقلال الذي اختار صيغة الاقتصاد الحر المرتبط حكما بالراسمالية العالمية في عصر الاستعمار الجديد .

في هذا الاطار تعددت انماط الانتاج ، ولكن طابع الاستهلاك منح قطاع الخدمات بعدا سوسيولوجيا رئيسيا، ممّا ادى إلى ازدهار المناطق الحضرية (خصوصا العاصمة والساحل) على حساب المناطق الاخرى ، وخاصة الجنوب . في المقابل ، تعددت قنوات التعبير الثقافي بكل ما تشتمل عليه من ايجابيات وسلبيات ، تعددا يتفوق احيانا على بعض الاقطار الاكبر حجما والاكثر ثروة .

ولنلق نظرة شكلية وجزئية على بعض مظاهر الواقع التونسي المعاصر ، لندرك ابعاد هذه المفارقة التي تشكل «خصوصية ثقافية» تونسية .

في العام 1977 كانت هناك 107 جريدة غير يومية ، بعضها (16 جريدة) يصدر من 1 الى 3 مرات في الاسبوع ، وقراؤها يبلغون 732 الف مواطن اي ان هناك 121 نسخة لكل قارىء [7] اننا اذا اضفنا ما طرأ على الحياة الصحفية التونسية بعد عام 1981 من تعددية الاصوات والمنابر الحزبية والثقافية، وقياسا على عدد السكان وبعيدا عن الازدواج اللغوي، فان تونس احدى ثلاث دول عربية (مع مصر ولبنان) تتمتع بهذه النسبة العالية في الانتاج والاستهلاك الاعلاميين . وهو الامر نفسه الذي يتكرر في السينما ، من زاوية الاستهلاك .. ففي عام 1977 كان هناك 82 دارا للسينما تحتوي على 41 الف مقعد بمعدل 8.8 مليون مواطن يشاهدون السينما سنويا . وبينما لم يكن هناك — بالطبع — جهاز تلفزيوني واحد عام الاستقلال ، ففي عام 1976 بلغ عدد الاجهزة المبيعة 209 الفا . وكان عدد اجهزة الراديو حوالي 111 الف جهاز فأصبح أكثر من مليون ومائة الف جهاز بعد عشرين سنة. والاهم انه كانت هناك مكتبتان فزيدت المكتبات إلى 203 مكتبة عام 1976. ومرة أخرى يجب التذكير بانه قد مضى على هذه الأرقام ثماني سنوات. وهو الأمر الذي سيعيننا كثيرا في استعراض قضية التعليم :

1 — فقد كان عدد التلاميذ في التعليم الابتدائي عام الاستقلال هو : 209.483 وفي عام 1976 بلغ 934.000 ولكن المهم ان نسبة عدد التلاميذ المسجلين إلى عدد الأشخاص في سن التعلم الابتدائي كانت 66 بالمائة عام 1960 و102 بالمائة عام 1979 .

2 — وفي التعليم الثانوي كان هناك 31.095 عام 1956 و194.000 عام

---

(7) هذه الاحصائيات وما يليها مأخوذة عن : United nations, statistical year book New-York (1979-1981) ومنقولة عن مجلة « المستقبل العربي » بيروت — العدد 38 (أبريل 1982). أما احصائيات التعليم فمأخوذة عن ملف العدد 45 (نوفمبر 1982) .

1976 وكانت نسبة المسجلين الى عدد المؤهلين للدراسة الثانوية 12 بالمائة عام 1960 وقد تضاعفت النسبة الى 25 بالمائة بعد حوالي عشرين سنة .

3 ــ وفي التعليم العالي كان هناك 2.268 طالبا تضاعفوا أكثر من عشر مرات 25.676 عام 1976 . ولم يكن طلاب الدراسات العليا قد تجاوز عددهم واحدا في المائة عام 1960 نسبة الى عدد المؤهلين لاستكمال هذه الدراسات وقد زادت النسبة الى خمسة في المائة عام 1978 .

4 ــ هذا وبينما كانت نسبة البالغين القادرين على القراءة والكتابة حوالي 16 بالمائة عام 1960 ففي عام 1977 قفزت الى 62 بالمائة ، ولا نعرف النسبة الصحيحة في الوقت الحاضر ، ولكنها زادت بكل تاكيد .

5 ــ ولا بد هنا ، من اضافة نقطة اخيرة حول الازدواج اللغوي من واقع عدد المطبوعات الصادرة بين عامي 1970 و1976 وفقا للجدول التالي :

	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976
عربي	53	28	—	123	78	132	136
أجنبي	—	—	—	10	26	83	15
المجموع	53	28	—	133	104	215	151

ومرة اخرى تحتل تونس مكانها إلى جانب الدول العربية الأكثر انتاجا للمطبوعات (مع مصر ، الكويت ، لبنان) . ولكن الاهم انها الاكثر تعريبا بين الاقطار المزدوجة اللغة .

على اية حال ، فان «البيئة الثقافية» التونسية لا تكتسب (ازدهارها) الراهن من اوضاع راهنة ، وانما هي تنطوي في ضميم تكوينها على مقومات اساسية من شانها ان تغذي هذا الازدهار بكل اسباب القوة والنماء اذا اتيح له المناخ الملائم .

ان الاعتراف بالتعددية السياسية مثلا (منذ 1981 مع بداية حكم محمد مزالي) هو مناخ يلائم التعددية الثقافية الحاضرة اصلا قبل الاعتراف بتوأمها السياسي . ان الانفتاح السياسي والثقافي على العرب (مع انتقال مقر جامعة الدول العربية وبالرغم من سلبياتها ، ومع انتقال المنظمة العربيـة للتربيـة والثقافـة والعلوم وبالرغم مـن سلبياتهـا ، وباحـتضان الكثيـر مـن المؤتمـرات والنـدوات والمهرجانات الفكرية والادبية والفنية العربية) يتيح مناخا ملائما للتعددية الثقافية الموجودة من قبل .

انها تعددية تزدهر حقا بالاعتراف السياسي ، ولكنها تعددية قائمة في صلب التكوين البنيوي للبيئة الثقافية التونسية . ذلك انها تعددية الزمان والمكان .

ان تعدد أنماط الانتاج، رغم هيمنة قطاع الخدمات وأحيانا بفضله غير المقصود ، وكذلك تعدد المناطق كمضمون سوسيولوجي لا كشكل ديموغرافي ، وايضا رواسب العهد الاستعماري وامتدادات الاستعمار الجديد ، والقوام الاجتماعي الذي تتشكل مستوياته النوعية في خضم الصراعات الجغرافية والمصالح الاقتصادية والقضايا العربية والافريقية والاسلامية والمتوسطية ، كل ذلك يفضي بالضرورة الى تعددية مكبوتة او حرة ،سرية او علنية ، ولكنها في تونس تكتسب بعدا يغاير الشائع عن المفهوم الليبرالي للتعددية وكأنه المفهوم الوحيد . ان تعدّدية البيئة الثقافية في تونس تحتوي هذا المفهوم ضمنا ولكنها تتجاوزه الى تعددية أخرى في الزمان والمكان او بتعبير آخر في **الجغرافيا** السياسية والتاريخ الاجتماعي . ولكن الوصول إلى جوهر هذه التعددية وابعادها، يستوجب الالمام بانعكاسات البنى الثقافية في الواقع الراهن .

3 ــ السلطة والسياسة الثقافية

من الشواهد الرئيسية في الحياة الثقافية التونسية التي اصبحت مع التكرار تقليدا ساري المفعول : ان بعضا من المثقفين يتولون مسؤوليات قيادية في جهاز الحكم ، الامر الذي يترتب عليه طموح طبيعي لدى بقية المثقفين في ان

يرتفع شان الثقافة والمثقفين وان تحل كافة المشكلات العالقة بين الدولة من جهة والكتاب والادباء والفنانين من جهة اخرى . ان هذا الطموح المشروع هو الذي يخلق احيانا بعض الحساسيات وسوء التفاهم حول معضلات يستحيل علاجها في اطار سلطة المسؤول المثقف ... لان الثقافة واجهزتها الرسمية تخضع في خاتمة المطاف لمفاهيم ومواصفات وعلاقات قوى سياسية واجتماعية واقتصادية تدخل في تركيب هياكل الحكم فضلا عن اسس النظام .

لكننا في النهاية أيضا أمام سياسة ثقافية تؤثر سلبا او ايجابا في حركة البيئة الثقافية التونسية ، ومن ثم في عمليتي الانتاج والاستهلاك الثقافيتين ودورهما الفاعل في تطوير او تعطيل النمو الاجتماعي .

يقول محمد مزالي في خطاب له امام البرلمان بتاريخ 1980/5/30 «ان الثقافة ليست عملية خلق جمالية فقط ، انها انتاج ايضا ، وبهذا الاعتبار تخضع الثقافة الى مقاييس القطاع الاقتصادي ومتطلباته . ففي ميدان الثقافة يجوز لنا ايضا ان نتحدث عن الاستثمار واحداث مواطن الشغل وتنظيم الهياكل والتسويق . ولذلك لا يمكن بحال من الاحوال ان يبقى الانتاج الثقافي نشاطا هامشيا او ثانويا» [8] اي انه يربط دون مواربة بين الثقافة وخطة التنمية ، هذا الرباط الذي يفصّله البشير بن سلامة وزير الشؤون الثقافية على النحو التالي : «ادخال الصناعات الثقافية كعامل خلق لمواطن الشغل وكدعامة للعمل الثقافي وبذلك تدخل الثقافة الدورة الاقتصادية كعامل من عوامل التنمية تخضع لما تخضع اليه العوامل التنموية الاخرى» [9] .

وعلى ذلك جاء في المخطط السادس (يونيو 1982) ما يلي«1 — ان الوضع الحالي للهياكل الثقافية من حيث عددها وتجهيزاتها ووسائل عملها ، لم يعد يستجيب لمتطلبات المرحلة المقبلة . 2 — ادماج الثقافة ضمن المخطط العام للتنمية ... باعتبارها عاملا لبناء التنمية» [10] .

---

(8) اشارات حول السياسة الثقافية — تونس 1983 ص 5 (الناشر وزارة الشؤون الثقافية).

(9) المصدر السابق ص 7.

(10) المصدر السابق ص 12

هنا يجب ان نسجل ان الوضع الحالي الذي بادرت لجنة المخطط السادس بنقده نقدا ذاتيا ، هو ذلك الوضع الذي سبق ان اشرنا اليه من قبيل الرصد الكمي فقط للتعليم والثقافة والاعلام . ذلك ان الازدهار الكمي لا يتعدى كونه ديكورا للتنمية لا تقاطعا ولا حتى توازيا معها . ولعل احد اهم مصادر الهزيمة الحضارية في بعض اقطار العالم المتخلف ، هو تلك الفجوة بين التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية ، وكذلك بين التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية . وفي اغلب الاحيان لا تكون هناك فجوة ، وانما تغيب التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية غيابا فاجعا .. اما بتحويل المجتمع الى مؤسسة اقتصادية معزولة عزلا صحيا عن علاقات الانتاج وقيمه (وفي هذه الحال ترتفع ناطحات السحاب ومداخن المصانع وتحبس المرأة في سجن الحريم فيمتنع الاختلاط بين الجنسين ويصبح الحب من المحرمات وتقتصر المقاهي او دور السينما ان وجدت والكازينوهات او النوادي ان وجدت على استقبال الرجال وحدهم أو النساء وحدهن الخ ...) .

والنتيجة الحتمية لهذا المجتمع الاقتصادي هي سقوط ناطحات السحاب واغلاق المصانع وانتشار الشذوذ الجنسي والمستشفيات العقلية وسجون الأحداث والبالغين. ان غياب التنمية الاجتماعية يؤدي الى كوارث اقتصادية واجتماعية معا ، فالحياة في ظل اقتصاد صناعي وعلاقات وقيم مجتمع زراعي اقطاعي او قبلي عشائري ، هي حياة مستحيلة كالقنبلة الموقوتة تنفجر في اي وقت . لاننا نصطنع حاجزا مستحيلا بين وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج وقيم الانتاج ، فالانتاج الصناعي يحتاج لبقائه قادرا على العطاء الى فكر ووجدان مغايرين لعقلية ومشاعر المجتمع الرعوي . الالة تحتاج من المنتج والمستهلك الى «عقد اجتماعي» جديد يحلل ويطور ما حرمه او جمده العقد الاجتماعي المهيمن والذي يعكس طورا قديما من اطوار المجتمع . والا فإن التناقض بين نمط الانتاج والعلاقات الاجتماعية يؤدي إلى كوارث جنون الاستهلاك وتوظيف التكنولوجيا في خدمة التخلف الى ان تختفي موارد الثروة الوطنية تدريجيا وتؤول الحداثة السطحية الى الزوال .

ويحدث أحيانا ان يتجاوز أو حتى يتقاطع الانماء الاقتصادي مع الانماء الاجتماعي وتغيب التنمية الثقافية... اما بازدراد الثقافة الاستهلاكية ذات البيئة التجارية القادرة على الاستيراد والتصدير وإعادة انتاج «الوعي المزيف»، أو بتحويل الثقافة الى ديكور زخرفي للدعاية. ونحن نستطيع ان نلاحظ بوضوح النتائج المأسوية للعاهة الاولى في الغالبية الساحقة من دول ما يسمى خطأ بالعالم الثالث ، وأعني بها الدول التي ارتبطت بنيويا بالراسمالية العالمية . أما النتائج المأسوية للعاهة الثانية ، فان ملاحظتها اكثر يسرا في الدول الاخرى التي اختارت شبح الاشتراكية ، والحقيقة انها تعني راسمالية الدولة . كلاهما في قلب العالم المتخلف يحرمان الثقافة فعليا من دورها الطبيعي في تطوير النمو الاجتماعي .

ان علاقات اجتماعية متطورة تعترف بحرية المراة وحق المساواة امام القانون والدستور بين المواطنين ، وتعترف بكفاءة الفرد وخبرته دون النظر الى عائلته او علاقاته الشخصية باصحاب النفوذ ، وترفض كافة اشكال الاسترقاق الاجتماعي أو السياسي ، لا يمكن لمثل هذه العلاقات ان تنضج وأن تلعب دورها الفاعل في تطوير الارادة الانسانية للفرد والمجتمع ، الا إذا صاحبتها بالتفاعل والجدل الخصب تنمية ثقافية ترفض للثقافة أن تكون مجرد سلعة للاستهلاك قبل أن تكون انتاجا وإبداعا ، وترفض بوقا أو صدى او ثيابا موشاة بالذهب . من هنا كان لا بد من ربط الثقافة ربطا لا لبس فيه بخطة التنمية في بلد كتونس .

غير ان هذا الربط الذي اشار اليه اثنان من كبار المسؤولين عن السياسة الثقافية يحتاج على الصعيد العملي الى ديموقراطية الثقافة واستقلال المثقف ، أي إلى ديموقراطية التعليم (بمجانيته في جميع المراحل والاقتصار على مجموع العلامات في القبول النوعي بالكليات) . وديموقراطية القرار الثقافي بدءا من مرحلة صنعه الى مرحلة تنفيذه ، سواء على صعيد اجهزة ومؤسسات وزارة الشؤون الثقافية او دور النشر في القطاع الخاص او منابر الاحزاب او اتحاد الكتاب .

في هذا السياق ، فان تونس رغم الضعف النسبي لموارد الثروة ، قد

اخذت ببعض الانظمة التعليمية والثقافية والاعلامية التي من شانها اذا تطورت في موازاة تطور اجتماعي شامل ، ان تنجز مهام التنمية الثقافية المرتبطة دوما بالتنمية الاجتماعية . ولا بد من الاشارة هنا إلى أن المشروع الثقافي المطبوع في العربية والصادر عن وزارة الشؤون الثقافية، يقدم صورة موضوعية جديرة بالانتباه لما يمكن تسميته بالخطة الوطنية العامة لحياة ثقافية جديدة ترافق تعددية الحياة السياسية . في هذا المشروع تتراءى لنا الضوابط التنموية التالية :

اولا ، اللامركزية الثقافية : بتنمية المناطق المحرومة مما تنهل منه العاصمة ، بواسطة لجان الثقافة المنبعثة عن المجالس البلدية واللجان المحلية والجهوية التابعة لوزارة الشؤون الثقافية.

وقد اتيح لي شخصيا بين عامي 1982 و 1984 ان أطلع على التجربة مباشرة في توزر والقيروان وصفاقس وسوسة . ورايت عن كثب كيف أن آلافا من الشباب الذي يسكن هذه الاقاليم يتابع بحرارة مسيرة الثقافة في بلاده وفي مختلف الاقطار العربية وبعض اجزاء من العالم الخارجي . ان المكتبة والمسرح والملعب الرياضي والمهارات العلمية وندوات القصة والشعر ، قد اتاحت للشباب ذكورا واناثا المساهمة في التنمية الثقافية ـــ الاجتماعية ، وأحيانا الاقتصادية في ما يختص بالصناعات التقليدية. والاهم في ذلك أن التجربة ساهمت في اكتشاف العديد من المواهب الابداعية ، وكسرت طوق العزلة الثقافية عن الريف باستضافة العديد من الرموز الفكرية والفنية العربية والاجنبية .

ومن الطبيعي أن تجربة مهمة كهذه تحتاج الى الوقت والمال والخبرة . اما المال فقد كفلته وزارة الشؤون الثقافية سواء من ميزانيتها أو باشتراك الميزانية مع بعض ألاتفاقيات الثقافية المبرمة مع الكثير من الدول .كما كفلته بدعم القطاع الخاص من صندوق التعويض بما يصل حده الأدنى إلى نصف

مليون دينار سنويا .(11) وكفلته أخيرا بدمج الثقافة في الدورة الاقتصادية للمجتمع ، سواء في قطاع الخدمات كالتعليم أو في القطاع الصناعي أو في المشاريع السكنية والاقتصادية .

أما الخبرة ، فقد سلكت تونس منذ 1981 عدة طرق : أهمّها على الاطلاق تأسيس معهد تكوين المنشّطين الثقافيين . وهو معهد تخريج الأطر الوطنية اللازمة للاشراف المتفرّغ والمتخصص على مختلف الأنشطة الثقافية بالأقاليم . وهو معهد فريد في نوعه وبلا نظير في أي قطر عربي . أقول ذلك وقد أتيح لي الاقتراب من «حياة» هذا المعهد عندما تفضلت إدارته ودعتني لالقاء سلسلة من المحاضرات وهو معهد ليس مقصورا من حيث المبدإ على الطلاب التونسيين ، فهو مفتوح لشباب الدول النامية، ومن حيث المبدإ أيضا ، فان مشروعه يقتضي مساهمة ما من اليونسكو أو من الالكسو . ولا أدري ما إذا كانت هذه المساهمات قد وصلت . ولكنّي أدري أنّ المعهد يعمل دون توقّف وفقا لبرنامج يتفوق على البرامج الجامعية التقليدية شكلا ومضمونا ... لأنه برنامج تكويني بالفعل ، حيث يرتبط تصنيف المواد بالمشروع التنموي من جهة ويخضع لاختيارات أسرة المعهد (مديرا وأساتذة وطلابا) على نحو ديموقراطي رفيع المستوى يحقق النوعية القادرة على النهوض الثقافي عبر اللامركزية .

ثانيا ، **قيادة جماعية للعمل الثقافي** : بالرغم من ان الثقافة ترفض سلفا وبطبيعتها ان ينفرد بإنتاجها أو توجيهها ، أو التخطيط لها شخص أو فئة أو جهاز أو حكومة، فإننا نلاحظ على غالبية دول العالم النامي أنها تمضي في أحد اتجاهين : إما انها تترك الثقافة فريسة «سوق» بالمعنى الليبرالي الشائع في الغرب الصناعي المتطور ، وإما أنها تلجأ إلى «تأميم الثقافة» بالمعنى

---

(11) من اجل مشروع ثقافي — وزارة الشؤون الثقافية — تونس (ص 14) غير مؤرخ ولكن يبدو من واقع البيانات انه صدر عام 1981 (طبعة محدودة بالاستنسيل من منشورات وزارة الشؤون الثقافية).

الاشتراكي الشائع في الشرق المتطور . وكلاهما أسلوبان بما لهما وبما عليهما يتفقان مع درجة ونوعية التطور الذي أصبحت عليه دور الشرق الاشتراكي أو الغرب الرأسمالي ولكنهما لا يتفقان مع درجة ونوعية تطور دولة نامية .

وتونس ، كبعض الأقطار العربية ، يتعايش فيها القطاع العام الثقافي جنبا الى جنب مع القطاع الخاص . ولكن تبقى المشكلة دائما هي بأية منهجية يدار القطاع العام ووفق أيّة معايير تتحرك «الحريات» الممنوحة للقطاع الخاص ؟ إنّ الحلّ الوطني الشامل في مجالات الانتاج المادّي هو ديموقراطية الوحدة الوطنية ، وعلى الصعيد الثقافي لا مفرّ من ابتكار مفهوم معنوي للقيادة الجماعية (التي ارتبطت سمعتها طويلا بمجالات العمل السياسي) . وبالرغم من أنّ القيادة الجماعية يستقيم مفهومها مع طبيعة الثقافة ، الاّ أنّها يمكن أن تتحوّل إلى شكل بلا مضمون إذا لم يرافقها مناخ اجتماعي ملائم . وهذا المناخ الاجتماعي المطلوب ، هو التعددية السياسية من ناحية والاستقلال النسبي عن بيروقراطية الدولة من ناحية أخرى . نقول «الاستقلال النسبي» لاستحسالة الاستقلال الكامل، طالما أن جزءا من التمويل أو كلّه يمرّ عبر قنوات البيروقراطية .

وليست القيادة الجماعية في الحقل الثقافي سوى المؤسسات . وبقدر ما تعكس هذه المؤسسات جملة التيارات الفكرية والفنية في المجتمع بقدر ما تقترب من مفهوم القيادة الجماعية . وبقدر ما تنبثق هذه المؤسسات عن القاعدة الشعبية الثقافية من مبدعين ومستهلكين ، بقدر ما تتسم بالحيوية والفاعلية والقدرة على الاستمرار دون ان تتحول إلى ديكورات زخرفية ميتة .

نقول ذلك بعد أن قامت تونس فعلا بتأسيس «المجلس الاعلى للثقافة» و«بيت الحكمة» في عامين متتاليين 1983 و1984 وهما مؤسستان يتطلع إليهما المثقف المنتج والمواطن المستهلك بكثير من الأمل ، باعتبارهما إلى جانب اتحاد الكتاب التونسيين من اشكال القيادة الجماعية للعمل الثقافي من

حيث المبدا . ولا بد من الاقرار بأنّ المسافة بين المبدإ والواقع مازالت كبيرة .

في الدّورة الأولى للمجلس الأعلى للثقافة 28 و29 يناير 1983 يقول الوزير الاول محمّد مزالي «ولكي نقضي نهائيا على ظاهرة تهميش الفنانين ورجال الثقافة والخلاقين وجب علينا تعميم التوعية والتوجيه والاكثار من اللّقاءات وإحكام تنظيم المؤسسات ، من اتّحاد كتاب واتّحاد رسّامين ولجان ثقافية ودور شعب اي كلّ المؤسسات والهياكل الثقافية التي يمكن أن ينضم تحت لوائها المثقفون ليتدربوا على منطق الحقوق والواجبات ويكتشفوا أويعيدوا اكتشاف رسالتهم الحقيقية وأبعاد مسؤوليتهم . وبعد هذا أريد أن أذكركم بظاهرة أصبحت تفرض نفسها شيئا فشيئا هي أن الحياة الاجتماعية في تونس ، كما هو الحال في دول أخرى من العالم ، أصبحت معقدة ومتنوّعة متغيرة الأمر الذي يوجب علينا تركيز اهتمامنا ، فالمجتمع التونسي كان منغلقا على نفسه ، وكانت سلطة الأولياء في العائلة قوية»[12] .

إنها دعوة صريحة الى القيادة الثقافية الجماعية ، تنبع صراحتها من الرؤية النقدية الواضحة لسلبيات المجتمع ، وهي الأب الشرعي لسلبيات الثقافة . المثقف الايجابي إذن ليس هو الأديب أو الفنان فقط ، وإنما هو «مواطن الشغل» وهو «إطار العمل» وتعدّد الاجيال في تونس يشهد على تعدّد مراحل العلاقة بين الثقافة والشعب في زمن ، يقول محمّد مزالي ، كان الأولياء — بكلّ ما يشتمل عليه التعبير من دلالات — هم الذين يحكمون العقل والوجدان. وفي زمن آخر أصبحت هناك فجوة بين الأب والأم الأميّين أحيانا من جهة، والأبناء الّذين يقرأون فرويد وماركس من جهة أخرى بسبب انتشار التعليم ، والنقلة الجديدة، مع التعددية السياسية والجماعية الثقافية، تستوجب قيام هذا المجلس الأعلى للثقافة الذي يتفرّع إلى لجان للتراث والفنون والعمل الثقافي والتّكوين والتّمويل ، تشكّلت من عناصر تنتمي لاجيال مختلفة واهتمامات مختلفة . وكان واضحا من مجموعة الاجراءات والقرارات التي اتّخذها وزير

(12) المجلس الأعلى للثقافة — الدورة الأولى تونس 1983 (ص 5) الناشر وزارة الشؤون الثقافية.

الشؤون الثقافية البشير بن سلامة أن ما يعنيه في البداية (اكتوبر1982) هو الدراسة العلمية لكل خطوة ، بالتوفّر على ثلاثة محاور : 1 — اقتصادية الثقافة 2 — توصيف العلل واقتراحات العلاج لمختلف القطاعات 3 — التمويل [13] وعلى ذلك احتاجت «برمجة العمل الثقافي» للسّنوات الخمس التالية إلى ما يلي بالدينارات التونسية :

	البنــــاءات	التجهيــــز
مركز الدراسات والتوثيق للتنمية الثقافية	220.000	255.00
المكتبة الوطنية	2.427.000	789.000
السينمـــا	500.000	364.000
الموسيقـــى	870.000	75.000
التكويـــن	3.000.000	400.000
المطالعة العمومية	4.562.000	5.967.000
التنشيط الثقافي	6.000.000	12.000.000
الفنون التشكيلية	100.000	50.000
المســـرح	1.300.000	2.400.000
الآثـــار	7.000.000	5.550.000
الآداب	310.000	281.000
الجملـــة :	26.289.000	28.081.000

يضاف إلى هذه الاستثمارات :

م) 3.660,000 د صندوق دعامة الانتاج السينمائي .

ن) 10.000,000 د المنح والاعانات للخلق الثقافي وللجمعيات الثقافية والبحث .

ح) 3.000,000 د صندوق الضمان والاعانات لقطاع التوزيع الثقافي .

(13) المصدر السابق (ص 30).

لذلك كان ابتكار «صندوق العمل الثقافي» من اهم مصادر التمويل تحت اشراف المجلس الاعلى للثقافة ، لتوزيع منح الخلق المسرحي والموسيقي والادبي والانتاج السينمائي والسمعي والبصري والمهرجانات الثقافية ، ولتأسيس مركز عام للمطالعة وتطوير المكتبة الوطنية، وانشاء مجامع حرة للفنون التشكيلية واحداث مسرح وطني تونسي ودعم كافة الانشطة السينمائية .

اما الانجاز الثاني — بعد المجلس الاعلى للثقافة — فهو «بيت الحكمة» أو المؤسسة الوطنية للتاليف والترجمة والنشر التي يشرف عليها مجلس علمي يتكون من خبرات اكادمية عالمية بالاضافة الى الكفاءات المحلية .

هذه الهيئة الوطنية — العربية — العالمية ، ليست دارا للنشر، كما أنها ليست صورة من المجامع العلمية واللغوية في القاهرة ودمشق وبغداد ، ولا هي صورة من الاكاديمية الفرنسية أو اكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي . وانما هي احد اشكال القيادة الجماعية للثقافة ، على صعيد الانتاج .. فهي تجمع بين مركز البحوث والدراسات وتحقيق المخطوطات ،ومركز الترجمة من العربية وإليها لعيون الابداع العلمي والفني. وهكذا يصبح «الكتاب» او يظل في طليعة الانتاج الثقافي ، بالرغم من العناية بالمسرح والسينما والفنون التشكيلية والموسيقى .

4 — مجتمع القراءة

تعد الاذاعة المرئية والمسموعة من ابرز علامات العصر بين ادوات الاتصال . انهما الأكثر تأثرا بثورة المواصلات وثورة المعلومات على السواء . وفي تونس تشير الاحصاءات الرسمية الى انه في عام 1976 بلغ عدد اجهزة التلفزيون 209.000 الف جهاز وعدد اجهزة الراديو 1.124.000 بينما كان عدد السكان لا يتجاوز 5.715.000 نسمة . ولقد زادت هذه الارقام بالطبع خلال الثماني السنوات الأخيرة ، بالاضافة الى تعاظم استخدام الفيديو والكاسيت .

بالرغم من ذلك فان تنمية الكتاب ، تبقى الظاهرة الجديرة بالانتباه في

تونس تشير ، فمن دلالاتها المباشرة انخفاض نسبة الامية الابجدية ونسبة أمية المتعلمين وصمود الكتاب بمواجهة اجهزة الاتصال العصرية .

لقد بلغ عدد دور النشر والطباعة من القطاع الخاص 38 دارا حسب منشوراتها المودعة بالمكتبة الوظنية عام 1982 وبلغت المراكز والمؤسسات الناشرة 23 مؤسسة [14] .

وعن المصدر نفسه نستطيع أن نرصد عدد المؤلفات التونسية في العربية وفي مختلف مجالات العلوم الانسانية والطبيعية بما يصل الى 334 مؤلفا عام 1981 ويبلغ رصيد المكتبة الوطنية 800.000 من المطبوعات و9.720 من الدوريات و20.756 من المخطوطات حتى عام 1983 . اما شبكة المطالعة العمومية فيمكن تقديرها بعدد المكتبات العمومية التي بلغت في العام نفسه 169 مكتبة عامة ، بينما ليست هناك اكثر من مكتبة جهوية واحدة ، ولكن المكتبات البلدية تصل الى 20 مكتبة ، بالاضافة الى مكتبات دور شعب وشباب وثقافة وتبلغ 55 مكتبة ، وهناك 19 مكتبة متجولة ، فإذا أضفنا المكتبة العامة المركزية يصبح في تونس 265 مكتبة عامة موزعة على عشرين ولاية بالاضافة إلى العاصمة ، على النحو المبين في الرسم البياني التالي :

---

(14) عن المكتبة الوطنية، مراجعة وتقنين مركز الدراسات والتوثيق للتنمية الثقافية ـــ مصلحة الاحصاء ـــ احصائيات 1984 (ص 8) اما العدد الكلي للمطابع حسب احصائيات وزارة الشؤون الثقافية عام 1980 فهو 84 مطبعة و20 دار نشر و4 لنشر الاسطوانات (ص 27) ومن المفيد في هذا العدد مراجعة :

أ) دراسة حول تكلفة الكتاب الثقافي بتونس ـــ مذكرة تأليفية اعدها المركز القومي للدراسات الصناعية بطلب من وزارة الشؤون الثقافية ـــ طبعة محدودة بالاستنسيل (ابريل 1983).

ب) التنمية الثقافية ـــ عدد خاص (اكتوبر 1983) ـــ حول التشريعات الخاصة بالكتاب والطباعة والنشر والمكتبات (المجلس القومي للنشر ـــ الناشر مركز الدراسات والتوثيق للتنمية الثقافية).



الـولايـات
تـوزر
قبلـي
تطاويـن
قـابـس
سليـانـة
قفصــة
زغـوان
المهـديـة
الكـــاف
المنستيـر
مدنيـــن
بــاجــة
سيــدى بــوزيــد
القصـريـن
ســوســة
جنـدوبــة
بنــزرت
القيـــروان
نــابــل
صفــاقـس
تــونـس
3
7
10
13
17
20
23

وفي نطاق هذا التوزيع الجغرافي ، فان العدد الاجمالي للقراء عام 1977 لم يتجاوز 1.954.479 قارىء ولكنه وصل بعد ثلاث سنوات إلى 2.456.419 قارىء لثلاثة ملايين وتسعين الفا من (النسخ) الكتب المودعة بالمكتبات العامة . وكانت نسبة الذكور 57.6 بالمائة ونسبة الاناث 42.3 بالمائة وتراوحت نسب المهن للقراء بين 1.6 بالمائة من الاطارات و92.3 بالمائة للتلاميذ و1.8 بالمائة من الموظفين و4.2 بالمائة للاخرين . وكانت اكبر نسبة قارئة من الأطفال الذين تصل اعمارهم بين 9 و12 سنة حيث بلغت نسبتهم في قاعات المطالعة 26.9 بالمائة بينما لم تبلغ نسبة الناضجين (بين 31 و40 سنة) اكثر من 10 بالمائة . وتستورد تونس كتبا من مختلف انحاء العالم ، حسب الجدول التالي لعام 1980 :

أ) — دول اجنبيـــة

1 — فرنسا	62.9 بالمائة
2-المانيا	0.5 بالمائة
3 — ايطاليا	4.0 بالمائة
4 — اسبانيا	3.8 بالمائة
5 — الولايات المتحدة	4.6 بالمائة
6 — بريطانيا	3.0 بالمائة
7 — سويسرا	0.5 بالمائة
8 — الاتحاد السوفياتي	0.5 بالمائة

ب) — دول عربية :

1 — لبنـــان	14.1 بالمائة
2 — مصـــــر	1.4 بالمائة
3 — العربية السعودية	2.5 بالمائة
4 — بلدان عربية اخرى	5.6 بالمائة

1.5 بالمائة

ج) ــ دول اخرى

ومعنى ذلك أن الاستيراد بلغات أجنبية (اساسا الفرنسية) يبلغ 79.8 بالمائة من مجموع الكتب المستوردة ، ولا يتجاوز الاستيراد باللغة العربية 18.7 بالمائة (من لبنان اساسا) . وهي نسبة لها دلالتها في ان الكتاب العربي لم يفرض نفسه بعد في اكثر أقطار المغرب العربي تقريبا . فمن غير المعقول أن الكتاب الايطالي وحده يتفوق على الكتابين المصري والسعودي معا . إن الذين يقرأون الكتاب الفرنسي أو الانجليزي او الالماني يعرفون ، في الأرجح ، اللغة العربية ، ولكن الثقافة شيء اخر . انهم بالتربية او التعليم او الانحياز المسبق ، يجدون في الكتاب الاسباني او السويسري ما لا يجدونه في الكتاب العربي . وهي اشكالية تستحق التأمل ، ولكن دون ان ننسى الوجه الاجتماعي الذي يقلب المعادلة رأسا على عقب في المكتبات العامة ، حيث القراءة المجانية . هنا تزيد نسبة قراء العربية زيادة حاسمة .

5 ــ فن الجماهير والمستقبل

اذا كان الكتاب من المؤشرات الاساسية الثابتة لنوعية الانتاج والاستهلاك الثقافيين ، فان السينما والمسرح بدورهما لا يقلان اهمية من حيث الاشارة الى مستوى البيئة الثقافية المعنية . بل إن الانتاج الجيد او الاستهلاك الجيد في هذين المجالين من شانه الارتفاع بهذه البيئة الى مستوى عال من النضج والفعالية .

انتشار الراديو والتلفزيون والصحافة الخفيفة والمسرح التجاري (الفارس والفودفيل والميلودراما)وسينما المطرب الشعبي او الاستعراض الغنائي الراقص او الفيلم البوليسي والجنسي والعنف ، كلها تفريغ للتطور التقني من مضمونه او شحنه بمضمون يعادي التطور ، هو مضمون المجتمع الاستهلاكي المضاد للانتاج .

وفي بلد كتونس ، تتوفر فيه الكفاءات البشرية والمواهب والطاقات ،

يصبح الانتاج ضرورة وطنية حتى لا تتحول السينما الى مجرد ترفيه ، وانما الى جانب المتعة هي اخطر الفنون على الاطلاق لانها فن الجماهير الواسعة . بل هي فن المستقبل ، رغم تقدم التلفزيون والفيديو اللذين ما يزالان سلعة طبقية تحتكرها دائرة ضيقة نسبيا ، تعتمد اساسا على البضاعة المستوردة . ان مسلسلات التلفزيون كافلام الفيديو العربية والاجنية ، من انتاج التسلية الرثة لشريحة استهلاكية مضادة بفطرتها للثقافة ، سواء في الغرب او في بلادنا .

تونس لم يصل انتاجها لاكثر من ثلاثين فيلما من الاستقلال الى 1982 بالرغم من ان عدد الشركات التونسية للانتاج السينمائي يبلغ 19 شركة . اما الأشرطة المستوردة فقد بلغت 175 فيلما تجاريا عام 1982 و186 عام 1983. تتصدر مصر قائمة الأفلام العربية المستوردة (36 عام 1982 بينما تتصدر الولايات المتحدة قائمة الافلام الأجنبية (71 في العام نفسه) اما فرنسا فلا تتجاوز 23 شريطا. وفي العام التالي مباشرة اي 1983 تتصدر فرنسا القائمة باثنين وخمسين فيلما وتهبط امريكا الى 49 ومصر الى 27 . وهنا ايضا ، فان التوزيع يخضع لقانون العرض والطلب ، مهما كان الانحياز المسبق للموزعين . ففي عام 1963 وصل عدد الافلام المصرية الى 60 والتونسية الى 9 والبلدان العربية الاخرى الى 4 ويرتفع رقم الافلام الفرنسية الى 269 والاميركية الى 110 والايطالية 28 والروسية 23 والهند 1 والمانيا 5 والبلدان الاجنبية الاخرى 36 والانتاج المشترك 18 مما يعني اقبالا متزايدا جدا من الجمهور التونسي على مشاهدة السينما رغم شيوع التلفزيون والى حد ما الفيديو ، ولكنه يعني كذلك الاقبال المطرد على الفيلم الاجنبي اكثر كثيرا من الاقبال على الفيلم العربي .

اننا نلاحظ هنا ما يشبه المطابقة بين الكتاب والسينما في الاستيراد ، لا في الانتاج حيث تغلب السلعة الأجنبية ما عداها . اما الانتاج المحلي باللغة العربية فهو الاساسي والحاسم بالنسبة للانتاج في غيرها اي بالنسبة للكتاب والشريط السينمائي على السواء .

ويبلغ عدد قاعات العرض السينمائي ، كما سبقت الاشارة ، حوالي 80 دارا عام 1982 واكثر من ذلك بعد هذا التاريخ ، يتوزعها 39.530 الف مقعد ، بمعدل مقعد لكل 168 متفرجا في مختلف الولايات على النحو المبين في الرسم البياني التالي :

رسم بياني لتوزيع المقاعد
على ولايات الجمهورية لسنة 1981 .



يشاهد السينما في تونس حوالي سبعة ملايين مواطن في السنة . وليس معنى ذلك أن التونسيين جميعا يدخلون قاعات السينما ، وانما هناك من يرتادون هذه القاعات عديدا من المرات . وقد بلغت جملة مداخيل دور السينما عام 1982 بالدينار 2.435.300 وتتدخل وزارة الشؤون الثقافية في دعم السينما تدخلا مباشرا باعتمادها 53 الف دينار عام 1983 وتشجيعا للانتاج والتنمية السينماتوغرافية بما قيمته 135 الف دينار .

في المسرح يختلف الأمر من عدة زوايا ، ولكنه يتفق مع السينما والكتاب كمؤشر على نوعية «البيئة الثقافية» في تونس . وفي هذا الاتفاق ، ترتبط تونس بمهرجان قرطاج السينمائي سنويا ، ثم ارتباطها مؤخرا بمهرجان للمسرح في الحمامات حيث يقام المهرجان الدولي كل عام .

لقد بلغت النصوص المسرحية المقدمة للجنة القراءة حوالي 94 نصا ووفق على خمسين منها . وبلغ عدد المسرحيات المقتبسة والمترجمة 25 نصا وعدد المسرحيات التي الفها تونسيون 57 ولغير التونسيين 12 مسرحية .

وتشتمل الفرق التونسية على 74 ممثلا و16 ممثلة . وخارج العاصمة هناك فرق في سوسة وجندوبة ، والكاف والمهدية وصفاقس وقفصة والقيروان بالاضافة إلى مسرح العرائس ، تمولها اساسا وزارة الشؤون الثقافية والولاية والبلدية وغير ذلك من مداخيل تبلغ حصيلتها النهائية 218.920 دينارا .

وهناك 72 فرقة هاوية منها 40 فرقة تعمل بصفة منتظمة ، تحصل 25 منها على اعانة من وزارة الشؤون الثقافية قيمتها 20.000 دينار عام 1983 . اما الفرق المسرحية الحرة فهي مسرح فو والمسرح العضوي والمسرح الجديد وفرقة الديدحانة . إن التكوين المسرحي لهذه الفرق يتشكل من الرواد والهواة وخريجي معهد المسرح (مركز الفن المسرحي) .

وفي احصاء لليونسكو لعام 1979 نعرف ان عدد العروض للمحترفين بلغ

428 عرضا مسرحيا واربع أوبرات ، وقد حضر العروض المسرحية ما يربو على المائة الف متفرج (101.007.000) وقد حضر العروض الاربعة الاوبرالية ألفان وخمسمائة متفرج . هذا الى جانب 157 عرضا مسرحيا للهواة ، شاهدها واحد وخمسون ألفا واربعمائة متفرج و9 أوبرات شاهدها ثمانية الاف مواطن[15] .

إن 42 الفا من المقاعد المخصصة لرواد المسارح في الجمهورية التونسية ، قد وزعت حتى عام 1981 على عشر ولايات هي تونس وصفاقس ونابل والقيروان وبنزرت وجندوبة وسوسة والقصرين وباجة والمنستير . ويتبين من ذلك ان معظم المناطق المحرومة تقع في الجنوب ، وان هناك 53 مواطنا لكل مقعد في المنستير و60 مواطنا للمقعد الواحد في سوسة و69 في تونس العاصمة و79 في نابل و91 في باجة ، اما المقعد في جندوبة فله 147 متفرجا وفي القيروان 220 وفي القصرين 231 وفي بنزرت 348 وفي صفاقس 561 .

ويبقى ان قياس عدد المتفرجين الى المقعد الواحد ، لا يؤكد ان الاقبال الجماهيري على المسرح هو بنسبة عدد المواطنين الى المقعد . كما انه لا يعني على الاطلاق أن المناطق المحرومة من المسرح لا تعرفه . ان غياب المسرح والفرقة والنص ليس من شانه تغييب الوعي المسرحي الذي ينتقل بالعدوى من ولاية الى اخرى ومن التقاليد الشعبية ، ومن اجهزة الراديو والتلفزيون . وانما من شانه اختلال التنمية الثقافية عن طريق المسرح . تتضح لنا المعادلة الصعبة بين الوعي والتنمية من مثال صفاقس ، حيث نعلم أن عدد السكان للمقعد الواحد هو 561 اي ان هناك نقصا فادحا في عدد المقاعد التي لا تتجاوز الالف لولاية يتجاوز عدد سكانها نصف مليون (561.200 حسب احصاء 1981) . ومع ذلك فهناك ثمانية تشكيلات مسرحية بين جمعيات وفرق ونواد ، تحصل على منح سنوية من مجلس الولاية ومجلس البلدية .

---

(15) الاحصائيات الثقافية السابق ذكرها (ص 24).

وفي مثال آخر هو المهدية التي خلت في ما يبدو من مقاعد للمتفرجين (حتى 1981) بينما لم تخل من فرقة مسرحية دائمة حصلت في ذلك العام نفسه على أربعة آلاف دينار منحة من مجلس الولاية . هذا الخلل البنيوي في معادلة الوعي المسرحي والتنمية الثقافية ، هو ما تنبهت وزارة الشؤون الثقافية مع بداية عام 1982 إلى أن تتداركه باعتماد التمويل الكافي للمسرح مباشرة او بتاسيس وتطوير المعهد العالي للفنون المسرحية ، اي باقامة التجهيزات المطلوبة لاستيعاب الكم المتزايد من المشاهدين، وإعداد الاطر الفنية والتقنية والثقافية اللازمة كذلك وفقا لاحداث منجزات الثقافة المسرحية . ومن هنا يحدث التوازن تدريجيا بين الوعي والتنمية ، بحيث يمكن تجنب مزالق الخلل الهيكلي الفادح الثمن .

6 ــ المكونات ... والمقومات

... ثم نعود الى السؤال ، هل يمكن اعتبار تونس بيئة ثقافية ؟

والجواب ، نعم رغم اية ملاحظات على مكونات هذه البيئة ، واية تحفظات على مقوماتها ، فان تونس بيئة ثقافية لا يخضع تحديدها لمؤشرات الانثروبولوجيا العنصرية . ان الخرائط المعتمدة في الانثروبولوجيا الثقافية التقليدية لا تفسح مكانا لاية بيئة ثقافية «عربية» ، اي حضارية المحتوى . وانما هي تجمع ما يسمى خطأ بالعالم الثالث في مناطق غير حضرية ، وتحصر همها في استبيان المدلولات السلالية العرقية لتبرهن على اتساع الفجوة بين المجتمعات البدائية (أو البدوية في بعض الأدبيات الغربية التي لا تصلح أن تكون بيئات ثقافية بالمعنى السوسيولوجي ، وبين المجتمعات الحضرية (المتحضرة ؟) بحكم الجغرافيا الطبيعية والجغرافيا البشرية .

اننا لا نصادر جملة وتفصيلا ولا على نحو مطلق ، مقدمات ونتائج الانثروبولوجيا الثقافية ــ الاجتماعية . ولكننا نتحفظ وأحيانا نرفض تعميم بعض التجارب والخبرات المتصلة بجزئيات منهجية اكثر من ارتباطها بقوانين عامة .

لذلك نقول ان تكوين البيئة الثقافية في تونس ، تتوفر له مكونات اساسية

ومقومات عامة ، قد لا تناظرها أية بيئة اخرى في خرائط الانثروبولوجيا الغربية وجداولها الاثنولوجية .

اننا هنا في اطار التفاعل الجدّي بين العام والخاص قد رصدنا مجموعة من المؤشرات على علاقة المواطن التونسي بالثقافة كانتاج واستهلاك ، وعلاقة هذه الثقافة بالتطور الاجتماعي ، ومن ثم فاننا نتبين :

1) ان نسبة التكوين الحضري في المجتمع التونسي كافية عمليا لخلق «الاحتياجات الثقافية» للفرد والجماعة . ولا تكمن مؤشرات هذا التكوين في الهجرة المتزايدة من الريف الى المدينة ، وانما في اتساع رقعة التعليم والصحة على حساب الامية والوفيات . وكذلك في سيادة علاقات اجتماعية مدنية استلزمت تغييرات راديكالية في سلم القيم .

2) ان نسبة الاقبال التونسي على المتغييرات التنموية والاجتماعية المتلاحقة ، من شانها التدخل المستمر في تحديد الاحتياجات الثقافية ووسائل اشباعها . كذلك فان اشتباك المداخلات الاجتماعية مع مخططات التنمية من مواقع طبقية مختلفة من شأنها أن تدير صراعا خلاقا بين الانتاج والاستهلاك الثقافيين ، وهما العمود الفقري لاية بيئة ثقافية سواء في طور التكوين او في طور النضج .

3) ان الاستجابة لتحديات العهد الاستعماري (الذي خطط فعليا للاستيطان) قد تجلت في المقاومة الثقافية الضّارية التي اثمرت فتوحات بارزة في تكوين البيئة الثقافية بالتعريب والابداع الوطني المستقل والحوار ، وهي عناصر ثلاثة محورية في البنى الثقافية ــ الاجتماعية التونسية ، بالرغم من أية تحفظات .

4) ان تعريب تونس وقد أدخلها عالما جديدا من القيم (الاسلامية) والعلاقات الدولية والعربية ، قد اتخذ من الاشكال والاشكاليات ما يفيد ان هناك خصوصية مغربية تبدت في اوضح صورها عبر الصراع المسلح مع

الاستعمار (الغربي المسيحي). وفي اطار **الخصوصية المغربية**، تميزت تونس في ترسيخ تعريبها بالدور الثقافي لجامع الزيتونة الذي يشبه دور الازهر في مصر (وقد كان لتونس ايضا دور حاسم في اقامته) . وفي تكريس «عصريتها» تميزت بالدور الفكري والعملي لخير الدين ، وهو يشبه دور الدولة العلوية في مصر وما قاما به الطهطاوي وعلي مبارك .

5) استمرارية الاصالة والتحديث في ظل الهيمنة العثمانية او عهود الاستعمار الغربي، كفل للبيئة الثقافية في تونس مقومات الاستمرار والفاعلية، رغم الحصار المزدوج : حصار التخلف وحصار التبعية . ولذلك كان الاستقلال الوطني والحوار ، محور اعمق الافكار وانضج العلامات الفكرية والفنية في تاريخ تونس الحديث .

6) تعاني تونس من اهوال التجزئة الاقليمية والتفتت العربي من ناحية ومن رواسب وامتدادات الاستعمار القديم والجديد من ناحية اخرى . ولكن هذه المعاناة تتبلور في توفير مقومات الصمود الفكري للبيئة الثقافية المناضلة عن جوهر تونس الحضاري : العربي — الاسلامي .

غير ان هذه المقومات وتلك المكونات ، تصطدم دون هوادة بعقبات هائلة : فالبرغم من غلبة التعريب الثقافي وخصوصا منذ عام 1981 الا ان الاستهلاك باللغة الفرنسية ما يزال في الكتاب والسينما (بالاستيراد) وفي الصحافة (المحلية) والاذاعة المرئية، هو سيد السوق الاعلامية — الثقافية. ان وزارة الثقافة لا تصدر مجلة واحدة بالفرنسية ، ومع ذلك فان الاقبال على المجلة او الصحيفة الفرنسية ظاهرة واضحة ، مما يؤكد أن ازدواجية اللغة في صميم البنى الاجتماعية ، وليست تخطيطا من جانب السلطة الثقافية التي تتسع دائرة رموزها الان في الامساك بناصية القرار الثقافي تشريعا وتنفيذا ومراقبة . والمغزى المباشر من هذه المفارقة أن المصالح الاقتصادية ، الاجتماعية الثقافية لاصحاب الازدواجية اللغوية ما تزال حاضرة بكثافة وقوة . وليست حرية العرض والطلب التي ينتصر فيها الكتاب الفرنسي او الفيلم

الفرنسي الا انعكاسا صريحا للوزن الاجتماعي الذي تتميز به هذه الفئات المزدوجة اللغة . وهو الامر الواضح تماما في المؤسسة الجامعية ، بالرغم من تعريبها المستمر واستقلالها الدائم .

على ان تعريب اللغة شيء ، وتعريب الثقافة شيء آخر ، فقد يتم التعريب اللغوي في احد الاقسام او في احدى الكليات او في احدى المواد ، لكن منهج التعليم وبرامجه تبقى كما هي نقلا حرفيا عن المصدر الفرنسي ، ولا احد يجادل في اهمية الحوار المستمر والتفاعل الخصب مع الاخرين ، كل الاخرين ، ولكن دون هيمنة ثقافية لاستعمار قديم او جديد .

وسواء أكانت اللغة عربية أم فرنسية، فان الطابع الاستهلاكي يهدد التطور الثقافي رغم الميزانيات السخية المرصودة للتنمية الثقافية. ثلاثة مجالات اساسية تبرز فيها جهود الدولة التونسية منذ الاستقلال ، وهي المراة والتعليم والصحة . ولكن التقدم في هذه المجالات يقترن بظواهر المجتمع الاستهلاكي في مجال الثقافة ، ففي الوقت الذي تتوسع فيه وزارة الشؤون الثقافية لتطوير القطاع العام الثقافي من السينما الى الكتاب الى المسرح الي الفنون التشكيلية الى الموسيقى ، نلاحظ من واقع الاحصائيات ان الانستهلاك يعتمد على استيراد الأشرطة والمجلات والكتب المعروفة بالهزال الفكري والسطحية والوعي الزائف . ان ما تقوله الأرقام إذن عن اقبال ضخم على دور السينما او اقتناء اجهزة التلفزيون ، لا يعني مطلقا ان التنمية الثقافية تمضي في الطريق الصحيح . وانما يعني ببساطة القدرة على الاستهلاك المادي والمعنوي . وهي القدرة التي تتسبب — بين عوامل اخرى — على اصطناع المسافة بين الوعي والتنمية . وهي المسافة التي تتسبب احيانا كثيرة في مشاكل الشباب داخل الجامعة وخارجها . وكثيرا ما تشير الصحافة التونسية الرسمية او شبه الرسمية بصراحة مطلقة الى جرائم الشباب والمراهقين ، ولكن من دون الاشارة الى ارتباطها بمستوى الوعي ونوعية التنمية .

- تختلف مسؤوليات القطاعات الثقافية، الاعلاميّة التعليمية باختلاف الحجم

والدور ، فالاشراف على التلفزيون واقسام الاستيراد تتحمل اكبر قدرة من المسؤلية ، لان الانتاج المحلي في السينما والتلفزيون لا يلبي حجم الاحتياجات التذوقية لدى المواطنين . وهذا طبيعي ، لذلك كان الاستيراد أمرا ضروريا لأكثر من سبب : للاحتياج الاجتماعي ، وللتفاعل الثقافي . ولكن ضوابط الاستيراد هي التي تحتاج الى ترشيد ، حتى لا يهدم وزير الاعلام او الرقيب او المستورد او الموزع -مثلا- ما يبنيه وزير الثقافة او مؤسسة نشر الكتاب او معهد المنشطين الثقافيين . وحتى لا تهدم وزارة التعليم العالي -مثلا- ما تبنيه وزارة التربية القومية ، وهكذا . ان خطة التنمية الاقتصادية ، الاجتماعية ، الثقافية ، قد تتجزأ في التشريع والتنفيذ ، ولكنها خطة واحدة في النهاية تستوجب التكامل والتنسيق واستيعاب شموليتها من جانب كل جهاز او مؤسسة .

ان هذه القضايا الحيوية تعكس الوجود الحقيقي للبيئة الثقافية في تونس ، تعكس مكوناتها ومقوماتها في حالتي المد والجزر والارتباط الديناميكي باصحاب المصلحة في تطوير هذه البيئة ونمائها .

ذلك هو الحضور الفاعل لهذه البيئة ، هو الذي يحدد أبعاد الشخصية الثقافية للمجتمع . ليست هناك بيئة ثقافية ساكنة أو ابدية . وانما يرتبط حياة وموت أية بيئة ثقافية بطبيعة حركتها ومدى قدرتها على صياغة الشخصية الثقافية في «دور» إيجابي يطرح من الاسئلة ويحاول الجواب بموازاة ما تطرحه الحياة الانسانية وثقافتها من اشكاليات العصر والجغرافيا السياسية والتطور .

الفصل الثانى

تونس تكوين حضاري

1) ـــ بحثا عن الدور

ليست تونس مجرد «بيئة ثقافية» من صنع الاستقلال الوطني وما بادر اليه من تنمية سريعة الوتائر . لقد كان استشراف المعالم الراهنة لهذه البيئة مدخلا فقط، للغوص قليلا تحت السطح، اي ان المشهد الحالي يضمر في تضاعيفه تاريخا اعمق بكثير من الملامح التي طالعناها لمعرفة ما اذا كانت تونس بيئة ثقافية فعلا ام لا . واكتفينا برسم الحدود الحاضرة لهذه البيئة .

ولكن هذه البيئة ما كانت لتوجد هكذا بمجرد الاستقلال، لأنها في الحقيقة كائن حي او تكوين حضاري أبعد غورا واعمق جذورا . ولا سبيل للكشف عن معالم «شخصية ثقافية» بغير الارتحال إلى المناطق النائية عن المظهر الخارجي ، وان لم تنفصل عنه لحظة واحدة .

هذه الرحلة ليست سياحية ، بل بحثا عن : محور العلاقة بين البيئة والشخصية وهي العلاقة التي اذا عثرنا على محورها فسوف نكتشف ايضا «الدور» الذي لعبته تونس او مازالت تلعبه او يمكن ان تلعبه في الثقافة والحضارة العربيتين الاسلاميتين . عند هذه النقطة ، علينا ان نتوقف ثلاث مرات قبل ان نبدأ : لانه بقدر ما يعنينا ان تونس ـــ بمساحتها الصغيرة ـــ تستحوذ على 1300 كيلومتر من ساحل البحر الابيض المتوسط ، لا ينبغي ان نقيم اركان نظرية من مدى القرب لهذه او تلك من الاراضي الأوروبية . ان مشاركة المغرب العربي باكمله في حوض نهر الحضارات (الابيض المتوسط) يفوق الاهمية التي يعلقها بعض المؤرخين المغاربة ـــ وخاصة في تونس على قصر المسافة بين بلادهم وصقلية او سردينيا او مالطة . والأرجح هو العكس ، فالتاثير العربي الاسلامي على بعض اجزاء من اوروبا ـــ خصوصا ايطاليا واسبانيا ـــ هو الذي يمنح هذه الاجزاء ، كالاندلس ، بريقها التاريخي

لا باس من التحديد الجغرافي ، وربما كان لا بد من هذا التحديد «للموقع» اذا اضفنا الى الجغرافيا الطبيعية الاقتصاد السياسي والتاريخ ، من دون ان يكون هناك «المركز» الذي تقاس اهمية الحضارات بالنسبة إلى

مكانها منه وكانه الفلك الذي تدور من حوله بقية الثقافات . اننا نشدد منذ البداية على خطإ هذا القياس حتى لا يترتب عليه في «التكوين الحضاري» لتونس اخطاء يصعب تداركها او التعرف على اصولها حين تطول بنا المسافة كلما تقدمنا بيننا وبين الجذور . انها اذن نقطة اولى في طريق المنهج .

والنقطة الثانية ، تخص الانتساب ـــ ولااقول الانتماء ـــ الحضاري ، فهل صحيح مثلا ان موجات الغزو القديم هي طبقات حضارية راسبة في التكوين الاصيل للارض الوطنية ، بحيث تصبح المرحلة اليونانية او الرومانية في تاريخ مصر او تونس ، جزءا لا ينفصل عن البنية الحضارية لأي من القطرين ؟ هل يجوز القول مثلا بأن التاريخ عرف شيئا يسمى مصر اليونانية او تونس الرومانية ، كما نطلق هذا المصطلح على اي جزء من اجزاء الامبراطورية المقدونية (نسبة الى الاسكندر) او على اي جزء من اجزاء الامبراطورية الرومانية ؟

أم ان اسلوب التفاعل بين الأنا والآخر هو الذي يرسب او هو الذي يتلاشى ، وبالتالي فان قوة الترسب وعمقه او سرعة التلاشي ، هي التي تحدد درجة الانتساب الحضاري ؟

وإذا بلغ اسلوب التفاعل في احدى المراحل درجة التوحد بالأرض ـــ كما حدث مع الاسلام والتعريب هل يظل « الانتساب » على حاله ، ام ان التراكمات الكمية تؤدي به الى تغير كيفي هو « الانتماء » الى الطابع القومي الحضاري الشامل ؟

اما النقطة المنهجية الثالثة ، فعنوانها الانثروبولوجي هو « السكان الاصليون » ولولا التجنيد السياسي للانثروبولوجيا الثقافية ـــ الاجتماعية ، لما كانت هناك اشكالية خاصة بهذا الموضوع .. فالنوزحات والاقتلاعات والهجرات والغزوات ، وما رافقها من اسباب ونتائج الموقع والمناخ والكثافة السكانية والاشكال الاجتماعية، لا تمنح مصطلح «السكان الاصليين» شرعية ثابتة ترقى إلى مستوى العلم، إذ في اي وقت كان هؤلاء السكان اصليين وغيرهم

طارئين؟ ومتى تحول الطارئون إلى أصليين بينما أصبح الأصليون جزءا من كل؟ وهل حدث «انقطاع» باعد في الزمن والمجتمع والتاريخ بين « الأصل» والاستمرارية... فما ومن الذي تبقى او ثبت والى متى، وما ومن الذي ذاب او تحول او انقطعت به السبل لدرجة الانقراض ؟ ام ان التحولات الديمغرافية الدائمة لاسباب داخلية واخرى خارجية لا تسمح ولم تسمح قط بذلك التأصيل الميتافيزيقي للعرق ولا بتجذير الوجود النوعي المستقبل للعنصر ؟

هذه النقاط المنهجية الثلاث ، أتحفظ بها على كثير جدا من مقدمات ونتائج بعض المؤرخين قبل ان نبدا رحلتنا مع التكوين الحضاري لتونس ، فليس من هدفنا اثبات او نفي نسب او مصاهرة ، وانما البحث عن عناصر «الدور » الذي يتحقق من خلاله «الانتماء » الاصيل والمعاصر معا . هذا الدور هو الذي نقيس به ما انجزته الشخصية الثقافية وما لم تنجزه ، فهو دور ايجابي ... لأنه يختلف كليا عن الدوران في فلك «المركز» الذي يمسخ الهوية الثقافية باحالتها الى صدى بدلا من ان تكون صوتا ،وسلبا بدلا من ان تكون ايجابا .

وهو الدور الذي يستقطب مكوناته من تفاعلات الأنا والآخر وعلى مر التاريخ الاجتماعي للبشر ، لا بحاصل جمع التراكمات الاجنبية للحجر . ومن ثم يصبح اصل الاصول وعصر العصور هو ذلك التفاعل الحاسم الذي طبع الجماعة الوطنية بجملة من التقاليد الحضارية المشتركة بين مختلف الفئات والطوائف والطبقات ، وتزداد مع التطور ثباتا وقدرة على الاستمرار .

2) ـــ جذور الانتماء

ليس من انتماء يحدث فجأة أو بعد انقطاع تاريخي طويل . لا يحدث ذلك في حياة الامم ولا في حياة الافراد . ان تطور الاشكال الاجتماعية وتراكم النظم المعرفية هو الميراث الذي يصوغ جذور الانتماء . ليس صحيحا مثلا أن الامة الأميريكية تبلغ من العمر ثلاثمائة عام ، ذلك ان

الجماعات الاجتماعية الاميركية تنتمي حضاريا الى القارة الاوروبية ، وقد انصهرت في التاريخ الاجتماعي للقارة الجديدة بحيث اصبحت « جماعة وطنية» بالرغم من اعتمادها على الاقتلاع الدموي لحضارة الهنود الحمر ، وبالرغم من تباين المواطن الاصلية لنزوحها الجماعي من اوروبا وحداثة عهدها بفتح الاراضي الجديدة . لقد استطاعت الولايات المتحدة الاميركية ان تشكل « قومية » و« امة » في قرون قليلة ، ولكن في اطار الانتماء إلى الحضارة الاوروبية تكتسب تاريخا واقعيا اطول واعمق . وليس هناك من يدعي وجود « حضارة » اميركية ، وانما هم يشيرون دون وجل الى « الغرب » ولا تتنازعهم اية عقد او مركبات نقص .

والعكس تماما بالنسبة للكيان الصهيوني ، فهم يعتمدون كليا على اساس التواصل مع « مملكة » كانت قائمة منذ الفي عام . ويسمون « الانقطاع التاريخي » المزمن بالشتات ، ويمنحونه بعدا ميتافيزيقيا لتبرير الاستعمار الاستيطاني لأرض فلسطين .

ولا شك ان هناك عدة مظاهر للتشابه بين الفتح الصهيوني لفلسطين ، والفتوحات الاوروبية لاميركا .. اولها الهجرات المتتابعة من القارة القديمة الى القارة الجديدة . وثانيها الاحساس حقا او ادعاء بالاضطهاد المذهبي او الديني وثالثها الاستيطان على انقاض الجماجم للسكان الاصليين .

ولكن الفروق بعد هذه التشابهات السطحية، تظل فروقا نوعية أهمها ان استيطان أميركا جاء مرافقا لاحدى ثمار الكشوف الجغرافية لبرجوازيات الغرب الطالعة الى « العالم الجديد » . والفرق الثاني ان الطابع الدموي المنتصر في « اكتشاف اميركا » كان حصيلة الصراع مع الماضي او ما تسميه الادبيات الغربية بالعصور الوسطى احيانا والعصور المظلمة احيانا اخرى . والفرق الثالث هو ان ورثة الحضارة الأوروبية من المهاجرين واللاجئين قد انصهروا في بوتقة الحرب الاهلية والحرب الوطنية وغيرهما من التطورات التاريخية التي انتهت بوحدة الولايات بين الجنوب والشمال . وكان الميراث

الأوروبي لاميركا الجديدة هو الثورة العلمية — التكنولوجية ... والثورة الديمقراطية الليبرالية . وقد استمر التطور الاميركي — الأوروبي حتى المرحلة الامبريالية اقتصاديا وسياسيا ، والثورة الالكترونية علميا وتكنولوجيا ... وبهذين المقياسين تخلّفت اوروبا عن أميركا ، تخلف الأصل القديم عن الفرع الحديث .

على النقيض من ذلك تماما ، يتبنى الكيان الصهيوني ايديولوجيا عقيدة الانتماء الى تشكيل اجتماعي اكثر تخلفا من تشكيلات الهنود الحمر ، والى حيز زمني ينتمي الى احد العصور القديمة ، والى نص ديني لا علاقة له بالكشوف او الفتوحات العلمية والتاريخية . والمهاجرون من اليهود لا رابط بينهم سوى القصيدة الصهيونية الميتافيزيقية عند القطاعات الشعبية الواسعة، والتحالف مع الامبريالية لدى القيادات العسكرية والسياسية . ولا يعود بعدئذ ثمة شيء مطلقا يجمع اليمني بالبولندي أو المغربي بالأميركي او المصري بالالماني أو العراقي بالفرنسي . بالاضافة إلى ان اصحاب الأرض من العرب الفلسطينيين ليسوا « هنودا حمرا » بالمعنى الذي يقصده الاميركيون ويروج له الاسرائيليون . وبمقاييس التخلف والتقدم الشائعة في معاجم الغرب نفسه، فان الكيان الصهيوني يشترك مع اكثر الكيانات تخلفا اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا .

وهكذا فان الولايات المتحدة رغم حداثة تكوينها كدولة وامة ، فانها تنتمي حضاريا انتماء لا شبهة فيه ، انتماء له تاريخ اجتماعي متصل في كينونة ذات متغيرات كيفيّة متنوعة . وأميركا احدى هذه المتغيرات المنتمية جوهريا الى تلك الكينونة .

اما الكيان الصهيوني ، فليس له انتماء ولا جذور ، لان الانقطاع المزمن والمجتمع المزوّر لا يصوغان الى انتماء حضاري . اما العقيدة الصهيونية فهي ليست حضارة تنتمي إليها الأمم والشعوب .

ومن ثم، فان الشعب الذي يتصوره البعض بلا جذور كالشعب الاميركي، هو أكثر

اصالة من اصحاب «الشتات» الذين يتصورون انهم العنصر الوحيد النقي المنحدر من اعرق فصول التاريخ. وأؤكد على هذا التناقض بالرغم من تشابه الظروف في نشأتيهما، وبالرغم من تحالفهما المعاصر.

ثم لأقول إن «جذور الانتماء» في حياة اي بلد تتبادل التأثير والتأثر مع المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتتخذ مع هذه التبادلات اشكالا معرفية متعددة، وتؤسس في المجتمع بنى ذهنية تساهم في ما ندعوه احيانا باللاوعي الجمعي، وبلورة خلاصة القيم المعيارية في الفكر والسلوك.

هذه «الجذور» ليست عرقية مطلقا، بل ربما كان أحدها «تعدد الأعراق» وهي ليست خالدة أبدا، ولكنها في تسيير حياتها وموتها تحفر طريقا متميزا في الوجدان الاجتماعي للشعب، سواء انعكس هذا الوجدان في انماط الانتاج وقوى الانتاج وعلاقات الانتاج، او في المؤسسات الحقوقية للجماعة الوطنية، او في ابداعاتها العلمية والادبية والفنية، الفردية والجماعية، المجهولة والمعلومة.

عند هذه النقطة نقول أن هناك مجموعة من أقطار البحر الابيض المتوسط، يزعم كل منها أنه «صلة الوصل» بين الشرق والغرب او بين العرب وأوروبا، وأخص منها بالذكر: مصر وتونس وليبيا وفلسطين ولبنان. مؤرخو هذه الاقطار في غالبيتهم يعتقدون بانفراد قطرهم في تأسيس أو رعاية هذه «العلاقة» التي القى «القدر» عبئها على كاهل هذا القطر او ذاك. واذا كانت ليبيا لا تعدم وجود الدليل (اطول ساحل متوسطي — القطر المغربي الوحيد صاحب الحدود مع مصر)، واذا كانت فلسطين لا تعدم وجود الدليل (التاريخ الديني والامني)، فان مصر ولبنان وتونس تبقى الاقطار الثلاثة الاكثر الحاحا على هذا الموقع — الدور. يكشف هذا «التناحر» بين المؤرخين واحيانا علماء الاجتماع او فلاسفة الحضارات وحتى بعض رجال الأدب والفن، ما لا يحتاج إلى صراع، وهو أن جزءا لا يستهان به من اقطار الوطن العربي في مشرقه ومغربه يقع على شاطىء البحر الابيض المتوسط، وليس ذلك «موقعا» جغرافيا فقط، وانما هو موقع تاريخي — حضاري — ثقافي،

كذلك . انها ثروة في الموقع ينبغي ان تضاف الى الثروات العربية الاخرى ، ولا يجوز ان تكون سببا في الصراع ، حتى الفكري منه .

ولكن هذا لا ينفي ان هذا الموقع ـــ الدور ، قد اتاح ومازال يتيح العديد من المشابهات بين مصر ولبنان وتونس ، مردّها الاشتراك في هذا « الجذر الحضاري » البحر الابيض المتوسط . العصر الفينيقي ـــ العصر الروماني ـــ الفتح العربي الاسلامي ـــ السلطة العثمانية ـــ الحروب الصليبية ـــ الاستعمار الغربي الحديث ـــ المشروع الصهيوني .

هذه كلها محطات في التاريخ الافقي للمنطقة الممتدة على الساحل المتوّسطي ، تشارك في بعضها مناطق اخرى ،ولكنها لا تشارك في الجغرافيا الرأسية : اي الطبقات المترسبة فوق بعضها البعض والتي يمكن تسميتها بجيولوجيا الحضارة .

ان نقاط التقاطع بين التاريخ الافقي والجغرافيا الرأسية هي التي تنبثق عنها بعض الظواهر . ما هي اولا هذه النقاط ؟

انها ، مثلا ، النقطة الفينيقية بين لبنان وتونس .

انها ، ايضا ، النقطة العربية الاسلامية بين مصر وتونس .

انها ، كذلك ، النقطة النهضوية الحديثة التي شاركت فيها تونس ولبنان ومصر .

ولكننا في واقع الامر لا نستطيع الكلام عن « نقطة فينيفية » دون ان نذكر سوريا وفلسطين ، فالساحل الفينيقي كله هو المرتكز الحضاري ، وإن كان لبنان نقطة الارتكاز .

وفي واقع الامر لا نستطيع ان نتكلم من نقطة عربية اسلامية بغير ان نذكر ليبيا والجزائر والمغرب الاقصى ، فالساحل المغربي كله هو المرتكز الحضاري ، وان كانت تونس هي نقطة الارتكاز .

ولان مصر هي القطر العربي المتوسطي الوحيد الذي يقع في قارتي اسيا وافريقيا معا ، فهو كذلك نقطة ارتكاز من بحرين (الابيض والاحمر) ونهر

(النيل) دون ان يكون ذلك تجاهلا للسودان واليمن وشبه الجزيرة العربية بامتدادتها الخليجية حتى وادي الرافدين .

ذلك ان « نقطة الارتكاز » ليست أكثر من توصيف بنيوي ، وليست بحد ذاتها قيمة معيارية .

وعندما يقول المؤرخ التونسي « ... كانت تونس بمثابة الأرض الموعودة لكل النزاعات الامبريالية في حوض البحر الابيض المتوسط » (16) . فان هذا القول يدعيه المؤرخ المصري والمؤرخ اللبناني على السواء، ويجدان فيه تعبيرا أمينا عما جرى لبلديهما . ولن يتوانى المؤرخ السوري والفلسطيني والجزائري والمغربي عن تكرار القول ذاته .

وعندما نقرأ للمؤرخ نفسه تحليلا يقول بان بعض الاهالي يتبنون حضارة الغزاة ، أو أن حضارة البلاد الأصلية تمتص هؤلاء الغزاة و«تهضمهم» أو أن يحدث تفاعل بين الغزو والوطن بالتأثير والتأثّر المبتادلين... فاننا نستطيع أن نكتشف هذه الاختيارات الثلاثة لدى معظم مؤرخي الاقطار العربية ، وربما غير العربية كذلك .

ولكننا نصافح الخصائص التونسية حين يقول الكاتب « .. ومن المعلوم ان البلاد التونسية قد عرفت منذ القديم شبكة كثيفة من المدن كان من نتيجتها ان تطورت الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطورا ميزها بعض الشيء عن بقية بلاد المغرب كما كان من نتيجتها ان تطورت طرق استغلال سكان البوادي والارياف وان استثمرت الاسواق الخارجية كلما سمحت الظروف بذلك ..» الى ان يقول « .. ان هذا الوضع يجعلنا ندرك بصورة اوضح السهولة النسبية التي لقيها الغزاة عند دخولهم الجزء الشرقي من بلاد المغرب . وقد يفسر لنا هذا الوضع ايضا كيف ثبت شبه اطار تونسي واستقر وكيف تواصلت بعض الخصائص التونسية عبر ذلك الخضم من التقلبات والتحولات الجذرية » (17) .

---

(16) الشريف محمد الهادي،« تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ الى الاستقلال »، دار سراس — تونس 1980 (ص 9).

(17) المصدر السابق (ص 10).

وحين يشير المؤرخ الى ان بعضا من اللطف وشيئا من التمدن قد اصاب التونسيين نتيجة ذلك ، يسارع إلى القول بأنّ « هذه الخصائص لم يكن يتصف بها سوى سكان المدن والمحظوظين » [18] . اما البوادي والمناطق النائية ، فقد كانت على خلاف ذلك « ... فقد كان اسياد البلاد وحلفاؤهم من اعيان المدن والجهات المحظوظة اقتصاديا يمكلون وسائل قهر قوية — حربية وادارية — يسلطونها على سكان تلك المناطق . كما كانوا يحظون بنظام اقتصادي واجتماعي متقدم نسبيا ، فكان ذلك الوضع كفيلا بان يضمن لهم السيطرة على بقية البلاد واستغلالها حتى وإن ادى بهم الامر الى تشريد غير الممتثلين والمتمردين ، واقصائهم نحو الهوامش القاحلة الجدباء ، والرمي بهم في حياة التوحش المتأخرة تقنيا واقتصاديا واجتماعيا . وكان هذا الوضع كفيلا كذلك بان يجعل سكان المناطق الداخلية يكنون لهم عداء متوارثا اصيلا » [19] .

هذا التصور للموقع ⁄ الدور ، لا يجعل من «العلاقة بالغرب» قيمة معيارية وانما هو يحدد بعض الجذور لانتماء تونس ، على النحو التالي : البحر المتوسط وافريقيا هما البعد الرئيسي من زاوية الجغرافيا السياسية . ويحدد بعضها الآخر على نحو مختلف حين يشير الى «انقلاب» العصر الحجري الأخير قائلا : « ... من المؤكد ان ذلك حدث بتأثير حضارة وادي النيل وقد تسربت عبر الصحراء المخضرة انذاك » [20] . ومنذ ثلاثة الاف او الفي سنة قبل الميلاد « لم تعد البلاد التونسية تتلقى ما ياتيها الشرق من رجال وتأثيرات عن طريق الصّحراء وقد أجدبت، إنما عن طريق البحر والمحطّات الواقعة على سواحل الجزر : لقد كان الفينيقيون في ذلك العهد على الأبواب » [21] .

وهكذا نضيف الى الجذور : وادي النيل وساحل فينيقيا ، على صعيد الجغرافيا السياسية كذلك . ومن ثم « يتكون » الانتماء التونسي عبر التاريخ

(18) المصدر السابق (ص 11).
(19) المصدر السابق (ص 12).
(20) المصدر السابق (ص 14).
(21) المصدر السابق (ص 14).

الاجتماعي في نقطة ارتكاز بالغة الثراء والعمق ، وابعد كثيرا مما يستخلصه البعض من قربها لبعض الجزر والمواني على الشاطىء الأوروبي . وسوف نلاحظ في ما بعد ان هذه العناصر (افريقيا والشرق) هي التي هيأت لتونس مدخلا الى الانتماء الأكثر استمرارية في حياة شعبها ، واقصد بذلك : الانتماء الى الأمة العربية ، لا كشيء خارج عنها او طارىء بل كعنصر داخلي في صميم تكوينها . وهو ليس انتماء دينيا أو عرقيا ، وانما انتساب ثقافي حضاري يمثل نقطة محورية في لقاء الجغرافيا بالتاريخ ، وبتحديد ادق الجغرافيا البشرية والتاريخ الاجتماعي .

اننا ما نزال على ابواب المدخل ، فلنتأمل زواياه قليلا قبل الولوج في البناء . ان « جذور الانتماء » وحدها قد تضللنا عن الانتماء نفسه ، فهذه الجذور ليست عنصرا صافيا خارج الزمان والمكان. وانما هي تعيش في ارض وتنمو في تربة وتنبت فيتعرض نباتها لمختلف عوامل الطبيعة وتزهر وتثمر في النهاية ذلك « الانتماء » الراهن . اننا لا نبحث اذن عن « ثوابت » ميتافيزيقية ، وانما عن قوانين للتطور وعن نقاط انطلاق لهذا التطور .

لقد سقطت قرطاجنة أمام الزخف الروماني، لا بسبب «القوة» الرومانية، ولا بسبب سهولة « غزو » هذه المنطقة من الساحل المغربي، وإنما بسبب التدهور الذي ألم بالنظام البونيقي في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد. اضحى نظاما متخلفا عن العصر تخلف الصفوة التجارية القرطاجنية الحاكمة عن ادراك مخاطر احتكار الثروة والسلطة .

غير ان عشرة قرون من الحكم المتصل للفينيقيين كان من شأنه ترسيخ «الشرق» كاحدى نقاط الانطلاق من قاعدة التطور المغربي في تونس . وكما كان لوادي النيل اثره الحاسم في العصور الأقدم (من اربعة إلى ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد) فان الاتصال المباشر بالحضارة الفينيقية حوالي الف سنة قد اثمر البداية المبكرة للقوام الطبقي في المجتمع ، بواسطة الفلاحة والتجارة والصناعة « وكان من ابرز نتائج ذلك العهد نشأة فوارق اجتماعية وجهوية

وحتى ثقافية قوية بين قطاع متفتح متقدم في المدن وما حولها وآخر عتيق منغلق على نفسه يشمل تقريبا مجموع السكان الذين طردوا أو طوردوا من مواطنهم وغلبوا على امرهم . واتصفت البلاد التونسية من ذلك العهد بانعدام التوازن الدائم بين القطاعات الجغرافية والاجتماعية[22] .

ولقد تركت هذه المرحلة المبكرة من التفاعل مع الشرق اثرا طقوسيا باقيا في بعض البنى الذهنية (كالتمائم الواقية مثل اليد المفتوحة ــ الخمسة ــ أو السّمكة أو الهلال ، وإقامة الصلوات والابتهالات للاستسقاء) . غير أن الأكثر اهمية هو الأثر الاقتصادي ــ الاجتماعي ، والذي جسدته نشأة العديد من المدن في نظام اجتماعي متطور ... وهو النظام الذي تلقى ضربات قاصمة في العهد الروماني . كان «الرفض» هو السمة المميزة لموقف الغالبية من السكان لهذا العهد الذي أتى بالمزيد من الفوارق الاجتماعية . وهي الفوارق التي دفعت الى «ثورة عمال الأرض» وحركة المتمردين على السلطة Les circoncellions .

وما سيعرف بعدئذ بالمذهب الدوناتي (نسبة الى Donat اسقف قرطاجنة في القرن الرابع الميلادي) . ومن ثم يَتشكل من هذا كله ما يمكن تسميته الجبهة بلغة زماننا ، حيث تنتظم المعارضة لمقاومة النظام . و« كانت المسيحية قبل انتصارها الرسمي في عهد قسطنطين عام 313 دينا واحدا وجد فيه الفقراء بعض العزاء والأمل ، ومثلت شكلا من أشكال المعارضة للامبراطورية الرومانية ...

في هذا الاتجاه نقف على سر انتشار هذه الديانة في افريقيا ، منذ اواسط القرن الثاني الميلادي . فبعد مضي قرن أي في عهد اسقف قرطاج القديس سبريان Saint Cyprien كان عدد الاساقفة بالمقاطعة الشرقية من شمال افريقيا يفوق عدد الاساقفة ببلاد الغال باكملها ، فقد كانت الكنيسة الافريقية في القرن الرابع الميلادي تعد ستمائة اسقف مقابل مائة فقط في بلاد الغال[23]. وليس من قبيل الصدفة أن يظهر القديس أوغسطينوس في ذلك

(22) المصدر السابق (ص 25).

(23) المصدر السابق (ص 32).

الوقت وفي هذه البلاد (354—430) حيث ولد في طاجاست **Thagaste** وتعلم في قرطاج ، وكان ألمع رموز المسيحية الافريقية ومن بعدها على صعيد العالم . غير ان تحالف الكنيسة الرسمية والدولة الرومانية مع الارستقراطية العقارية حمل بذور التدهور من النظام الروماني الى الكنيسة ، وبدأ البناء كله في التداعي . وكان الفنداليون على الأبواب ، ولكن بيزنطة حاولت استرداد المجد الضائع . وكان الوريث الوحيد لهذه الفوضى وتلك الانهيارات المتعاقبة ، ابعد ما يكون عن مخيلة الغزاة والمغزوّين جميعا .

وعندما نبحث عن «قانون التطور» هنا ، نجد ان البعد الشرقي للحضارة يبقى في صميم التكوين الاجتماعي، بينما لا يبقى من روما وبيزنطة سوى «الانقاض» التي تقوم شاهدا على مقبرة فاخرة لعهد الخراب . حتى المسيحية، فلأنها جاءت من الغرب (على عكس الوضع في مصر وسوريا ولبنان وفلسطين والعراق) فقد اقترنت على الفور بالغزاة ، ومن ثم كان رحيلهم ايذانا برحيلها .

ولكن هذا لا يعني مطلقا أن الأرض الافريقية او المغربية او التونسية تحديدا ، كانت مفروشة بالورود امام الفتح العربي الاسلامي للمنطقة . وانما كان الفتح صراعا طويلا ومركبا غاية التركيب . وهو صراع على مراحل ، وعلى اكثر من جبهة ، وبين اطراف تغيرت تحالفاتها مرات عديدة . ولكن هذا الفتح ، في جميع الاحوال ، كان على نقيض المسيحية ، قادما من الشرق ، مباشرة . وبالرغم من أن التحديات كانت هائلة سواء من جانب الرومان وبيزنطة او من جانب النخبة الارستقراطية المحلية او من جانب سوء التقدير العسكري في بعض الأحيان ، فقد انتصرت الفتوحات العربية الاسلامية في نهاية الامر . وهو الانتصار المستمر الى اليوم ، بحيث يصبح — بين التاريخ الأفقي والجغرافيا الرأسية لجذور الانتماء — هو الجذر الرئيسي في بلّورة الوجدان الشّعبي التونسي . وهذا الجذر هو الذي يعيد ترتيب بقية الجذور ، ويوجه مسيرة التطور .

3 ــ الذات ... والهوية

ستبقى دوما ، هناك ، خصوصيتان . خصوصية القومية العربية بالنسبة لجميع العرب . وخصوصية التعريب ، بالنسبة لمختلف الشعوب التي لم تكن عربية حتى الفتح .

ان الخصوصية الأولى هي التي حددت الملامح العامة للهوية القومية المشتركة .

والخصوصية الثانية التي حددت أسلوب التعرّب ، هي جوهر تنوع الذوات المختلفة .

ولا تناقض باي معنى بين الذات والهوية ، كما انه لا تناقض بين الثقافة والحضارة ، ولا بين الوطنية والقومية . لا تناقض ولا تعارض ، كما انه لا ترادف ولا تطابق ، وانما هو تمايز بين دوائر الانتماء ، لا بين مراحله او درجاته .

الخصوصية القومية لا تعني تفردا بمعنى الامتياز ، وانما هي توصيف لمقومات الهوية يغاير النشأة والتطور التاريخيين للأمم الغربية . ويمكن رصد ملامح هذا الاختلاف على النحو التالي :

(الغرب)

أ ــ القوميات الأوروبية ظاهرة حديثة نسبيا ، واكبت نشوء البرجوازيات الغربية في «السوق» الرأسمالي .

ب ــ عصر النهضة كان موعد «المخاض» لولادة هذه القوميات من احشاء المجتمع الاقطاعي و« العالم المسيحي » اللاتيني .

جـ ــ كان عصر التنوير وعصر الثورة الصناعية الأولى هما الاطار العقلي والاجتماعي لمختلف الكشوف العلمية والاختراعات التكنولوجية التي لبت احتياجات «السوق» والطبقة الصاعدة من ناحية، واصطدمت مع اللاهوت الكنسي من ناحية أخرى .

د ــ عصر الاحياء هو عصر استعادة التراث الاغريقي الروماني الوثني الى «الوعي الحديث» لمواجهة الكنسية . وهو ايضا عصر الالتفات الى « الادب الشعبي» والانتقال الى لغات أوروبية متعددة ، والاصلاح الديني بالثورة البروتستانية .

هـ ــ بوصول الرأسماليات الغربية الى مرحلة الاحتكارات الامبريالية ، كانت «القوميات» الغربية قد وصلت في اللحظة عينها من شاطيء الثورة (العالمية) ــ في النموذج الفرنسي اساسا ــ الى شاطىء الثورة العالمية المضادة ، «اممية» الاستعمار .

(العرب).

أ ــ ظهرت القومية العربية أولا في شبه الجزيرة العربية حين قام الاسلام بتوحيدها ، ثم اتسع نطاق القومية الوليدة باتساع فتوحات الاسلام وشمولها لعدة شعوب لا تنتمي أصلا إلى التكوين الحضاري لشبه الجزيرة العربية .

ب ــ اي أن هناك ظهورا مبكرا يرتبط بايديولوجية توحيدية كبرى وعمليات فتح عسكرية ذات طابع تاريخي : فلم تولد « الامة » من عالم «امبراطوري» سابق عليها هو الأصل وهي الفرع ، وكذلك «اللغة» لم تولد من لغة أشمل وأقدم .

جـ ــ حدث العكس . ولدت الأمة في «عملية» التوحيد والتعريب العسكرية والايديولوجية . وضمت اعراقا مختلفة ، واستوعب بيانها الرئيسي تراث البيانات الاخرى وأضاف .

د ــ حدث العكس أيضا ، فقد كانت « النهضة » تالية للحدث التاريخي . ومن احدى الزوايا كانت نهايتها نهاية الظاهرة الرئيسية .

هـ ــ حدث العكس اخيرا ، فالامة الوليدة هي التي اصبحت نواة الامبراطورية التي انضجتها أمة أخرى ــ باسم الاسلام ــ هي تركيا ... فانتهت الظاهرة الى ما قبل البداية من تشرذم قبلي وعشائري وعرقي وطائفي .

واخذ التشرذم صفة الاستمرارية الى عصرنا لاسباب اختلفت من مرحلة الى أخرى .

تلك هي الملامح البالغة التعميم للخصوصية الأولى .

اما الخصوصية الثانية فهي التعريب ، اي الأسلوب الذي تعربت بواسطته المجتمعات غير العربية اصلا ، والمقومات التي رشّخت حركة التعريب هنا ، ولم تكرسه في بلاد اخرى آمنت بالاسلام ولم تتعرب قط .

ان الأسلوب الذي تم به التعريب في بلاد لها حضارات قديمة ، يختلف عن التعريب الذي تم في بلاد حديثة العهد بالحضارة . كذلك التعريب الذي وقع في مناطق تحكمها الامبراطورية (المقدسة) حينذاك — روما وبيزنطة — يختلف عن تعريب المناطق الأخرى . والتعريب الذي انجز في بلاد تقع على شواطىء البحر او الأنهر ، يختلف تماما عن تعريب المناطق الصحراوية او التي تعتمد كليا على الرعي . والتعريب الذي عرفته «الدول» يختلف عن التعريب في مجتمعات لم تعرف الدولة . والتعريب الذي وقع لاقطار جاءتها المسيحية من فلسطين يختلف عن التعريب الذي وقع لأقطار جاءتها المسيحية من روما او القسطنطينية .

ان اختلاف اساليب التعريب لا يعني الاختلاف بين الفتح العسكري المقاتل والفتح السلمي ، وانما يعني اختلاف شكل التفاعل بين هذا المجتمع او ذاك من جهة ، وحركة التعريب من جهة أخرى .

هذا الاختلاف ، مثلا ، هو الذي يرادف بين العروبة والاسلام في اقطار المغرب العربي ، بينما تصبح المسيحية هي ديانة المستعمرين الاجانب . على عكس الوضع في مصر والسودان وبعض اقطار المشرق العربي .

وهذا الاختلاف هو الذي يدفع بعض الأقطار العربية المسلمة الى محاربة السلطنة العثمانية باعتبارها استعمارا تركيًا ولو كانت الاستانة مركزا لخلافة اسلامية ، بينما يدفع هذا الاختلاف بعض الأقطار الأخرى الى الاستنجاد بالسلطنة .

وهو اختلاف ما تزال إصداؤه مسموعة الى اليوم ... بين الداعين الى أممية اسلامية أو « عالم اسلامي » ويعتبرون الخلافة العثمانية « عصرا ذهبيا » وهؤلاء هم الذين يرون في الدولة الخمينية الراهنة انبعاثا لذلك العصر الذهبي من ناحية ، وبين الداعين الى الوطنية او القومية او كليهما .

ولكنه في الحقيقة هو الاختلاف الذي يميز طابعا عن طابع ، ولا يجعل الجماعة الوطنية في ضوء هذا التمايز فرعا من أصل أو جزءا من كل . وانما هي «الذات» في تشكيل اجتماعي لا يتعارض مع الهوية القومية ، وان تناقض مع امية ميتافيزيقية .. لان الذات والهوية يشتملان على العنصر الاسلامي التوحيدي الباكر ، كعنصر ثقافي — حضاري .

ان هذا الطابع هو الذي يعتمد على الجغرافيا السياسية من جهة، وعلى الجيولوجيا الحضارية من جهة اخرى في نقاط التقائهما بحركة التعريب والاسلام .

هاتان الخصوصيتان إذن — القومية والوطنية — هما اللتان يبلوران الذات التونسية وهويتها العربية في ضوء الموقع — الدور (البحر الأبيض وافريقيا + وادي النيل والساحل الفينيقي) أي البعد الشرقي في بنيان الحضارة . و«ما ان انبلج صبح المائة الثانية الهجرية حتى رسخت قدم العروبة في افريقية ، وابتدأ العرب عندئذ يفكرون في بث تعاليم دينهم القويم»[24] . ولكن هذه التعاليم لم تسمح للحكم التركي باستقلالها . وتدلنا وقائع ثورة علي بن غذاهم (1864) على مدى المقاومة الشعبية التي لقيها هذا الحكم في تونس[25] ومن جهة ثانية ، فان بعض الامثال الشائعة عن الاتراك تدلنا على مدى الحقد الذي كانوا يصبونه على رؤوس التونسيين ، كما في قولهم «العربي خذ ماله واقطع راسه»[26] . و«العربي» هنا هو التونسي .

(24) عبد الوهاب، حسن حسني — ورقات من الحضارة العربية في افريقيا التونسية — مكتبة المنار — تونس 1965 (جزء اول ص 77).

(25) ابن ابي الضياف ، أحمد — اتحاف اهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الامان — نشر كتابة الدولة للشؤون الثقافية — تونس 1964 (جزء 5 ص 128 الى ص 139).

(26) المصدر السابق (ص 113).

ويقال في هذا الصدد ان ابن أبي دينار هو اول من اطلق اسم تونس على افريقيا (27)، وقد جاء في تعريفه للبلاد: «وحدّ افريقية بالطول من برقة الى طنجة وعرضها من البحر الشامي الى الرمال الى اول بلاد السودان قاله غير واحد . قلت في زماننا هذا لا يعبر بافريقية الا من بلاد الطين الى بلد باجة»(28) .

وهو تعريف يتضمن الاشارة الى ان الحيز الجغرافي لافريقيا التونسية هو حيز تاريخي ــ اجتماعي ، قابل للامتداد والانكماش حسب العصر الذي يملي التّعريف من موقع القوة او الضعف . ولكنه في جميع الاحوال هو الموقع ــ الدور ، الذي يستوعب جذور الانتماء بين الذات والهوية .

ان مشاركة الخصوصيتين في تبيان الطابع التونسي لا يغفل مطلقا واقع التجزئة والتفتت الذي اصاب الامبراطورية العربية الاسلامية وكرسته الامبراطورية التركية الاسلامية ورسخته الحروب الصليبية فالاستعمار الغربي الحديث ثم المشروع الصهيوني . ان هذه «التجزئة» ذات الاسباب العربية والعثمانية والاوروبية والصهيونية ، ليست وحدها صانعة المميزات الاقليمية العربية في مختلف البقاع ... فلم تكن هذه البقاع موحدة منذ الازل أو حتى قبل ظهور الاسلام ، وانما كان هذا «التعدد» قائما منذ القديم ، واقبلت «الوحدة» مع الفتوحات ، ثم انفرطت الوحدة للاسباب التاريخية المعروفة . انفرطت اما الى الكيانات السابقة على التوحد، واما الى كيانات جديدة تلبي جغرافيتها احتياجات ومصالح الحاكمين عربا ومسلمين واجانب .

ان عهود التجزئة أو التعدد اطول بكثير من عهود الوحدة او التوحد . ولقد شارك ذلك في اكتساب التمايز للولايات أو الأقطار أو الامارات أو الممالك . ولكن «الطابع الخاص» لبعضها لم يصنعه طول عهود التجزئة وحدها ، وانما

(27) البوني ، عفيف «وعي الهوية العربية في الفكر التونسي الحديث» ــ منشورات العالم العربي ــ باريس 1981 (ص 45).

(28) القيرواني، ابن ابي دينار «المؤنس في اخبار افريقية وتونس» ــ تحقيق محمد شمام ــ مطبعة الدولة التونسية ــ تونس 1967 (ص 16).

شاركت بدور رئيسي في صنعه مقومات الجغرافيا السياسية والتاريخ الاجتماعي قبل الاسلام وبعده . والى هذا النوع من المقومات تنتمي تونس في ذاتيتها وهويتها معا ، وكذلك في تعدد خرائطها الجغرافية وفقا لاختلاف مراحل التاريخ . ولعل ذلك من اسباب الاستخدامات المتوازية كأنها مترادفات لمصطلح الامة ومصطلح الوطن ومصطلح القومية . وهو الامر الذي حدث في مصر ، باقلام «عروبية» كانت تقول «الامم العربية» و«الامة العربية» و«الامم الاسلامية» في نص واحد[29] .

ولكن التطور الجغرافي — التاريخي ، ليس وحده المسؤول عن اختلاط المصطلحات فهذه المصطلحات نفسها حديثة التكوين والاستخدام والانتقال من الغرب . وهي جزء من ظاهرة اكثر شمولا ، ولا تقتصر على تعريب المصطلح بمعناه اللغوي . ومن ناحية اخرى ، فان الاستخدام العربي لهذه المصطلحات قد بدأ في ظل الاستعمار وبمواجهته ، او بعد الاستقلال السياسي مباشرة . وهو الاستقلال الذي تم انجازه في الحدود القطرية المعروفة، ومن ثم كان اطلاق لفظ «أمة» أو «وطن» أو «قومية» جزءا من عملية ترسيخ السيادة القطرية الحديثة، وجزءا من ثقافة القوى الاجتماعية التي استقلت بالسلطة .

وكما ان محمد علي في مصر قد عمد الى الاستقلال بمصر عن سلطة الخلافة ، كذلك سارت الامور في تونس .. فقد كانت هذه المحاولة المبكرة في أوائل القرن الماضي بمثابة تأسيس «لمعادلة النهضة» على أرض (الوطن) وداخل (المجتمع) قبل إقامتها على صعيد (الفكر) . وعلى ذلك تنجح مثلا محاولات التتريك اللغوي قي مصر أو في تونس . ومن الاشارات

---

(29) زكي مبارك من العروبيين الكبار في مصر الحديثة، وفي نصّ شهير له بعنوان « العروبة في مصر » يقول حرفيا : « انا عربي اولا ومصري ثانيا » . ومع ذلك فهو يستخدم في هذا النص القصير نسبيا (عشر صفحات من القطع المتوسط) تعبير « الامم العربية » سبع مرات (راجع ملحق الوثائق في خاتمة كتاب احمد عبد المعطي حجازي « رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر» — دار الاداب — بيروت 1979 (ص 289).

ذات المغزى في هذا السياق ، تلك الرسالة التي كتبها الباي أحمد بالعربيّة إلى الباب العالي ، ويقول عنها بيرم الخامس .

«ها نحن نثبت هنا نص بعض المكاتيب التي ارسلت من ولاة هذا القطر في النصف الاخير من هذا القرن حتى يتيقن معها زوال كل شبهة ولم نذكر ما كان قبل هذه المكاتيب لان المكاتيب كانت ترسل باللسان التركي . ولما تقادم عهد الولاة بتونس نشأ جيلهم الاخير على جهل باللغة التركية وكان احمد باشا صاحب المكتوب الاول ذا احتراز ونقد ، فكّر فلم يرد ان يمضي كلاما لا يفهم اسرار تركيبه فكتب باللغة العربية وقبلته الدولة إذ كثير من ممالكها عربي ولا يسعها انكار لغة شريعتها التي هي الحامية والذابة عنها . وكان ارسال هذا المكتوب مع عالم القطر سيدي ابراهيم الرياحي» [30] . ويرجع تاريخ كتابة هذه الرسالة الى عام 1840 ومغزاها المباشر هو ان «لغة الشعب والشريعة» قاومت لغة السلطة «الروحية» الاجنبية حتى استطاعت ان تصل الى قمة القيادة السياسية في البلاد .

وكما وقع في مصر من اجهاض لتجربة محمد علي بواسطة الغرب، كذلك حدث في تونس .. جتى ان الاختلال الاوروبي (الفرنسي البريطاني) للبلدين وقع في خاتمة المطاف ، وفي عامين متتاليين . وقد تشابهت الاسباب والنهايات تشابها مثيرا ، فقد كانت الكمبرادورية هنا وهناك هي التي انتفعت من القروض التي افلست الخزينة ، فكان الاشراف (الدولي) على اقتصاديات البلاد ، ثم التدخل العسكري المباشر .

وفي المقابل ، كما حدث لمصر على ايدي الطهطاوي وعلي مبارك ، فقد حدث لتونس على ايدي خير الدين واحمد بن ابي الضياف من ارتياد النخبة الليبرالية لمعادلة النهضة التوفيقية التي تعتمد على «التراث والعصر» او

---

(30) نقلا عن : البونيّ ، عفيف — المصدر السابق (ص 50) ولكن الموضع الأصلي للنص هو : بيرم الخامس ، محمد بن مصطفى «صفوة الاعتبار بمستودع الامصار والاقطار» الجزء الأول (ص 138).

«الدين والعلم» او «التقليد والحداثة» وغير ذلك من ثنائيات الفكر الذي ينشد الربط بين الاسلام والغرب . وهو الفكر الذي عرفته عمليا الاقطار العربية كلها ، ولكنه لم يعرف صياغة اقرب الى التكامل الا في مصر وتونس .

وكما نلاحظ على بعض كبار المؤرخين من امثال القلقشندي والمقريزي وابن اياس،حتى الجبرتي من تطور العلاقة بين المؤرخ والوطن (مصر في هذا المثال) فان «المؤرخين التونسيين منذ القرن السابع عشر قد تعلقوا بتونس، هذا التعلق يصل زمانيا افريقية الحفصية والاغلبية ولا يتجاوز الفتح العربي الاسلامي، اما الفترة السابقة لهذا الفتح فتسمى عندهم بالجاهلية او العصور المظلمة... ان أغلب الكتابات (التاريخية) تبدأ بتاريخ افريقية منذ الفتح العربي»[31] . والمقصود هو ان الاستمرارية العربية الاسلامية هي الطرف التراثي في معادلة التراث والغرب ، لان شيئا كالقطيعة ــ وهو ليس بالقطيعة تماما ــ قد حدث في مسيرة التاريخ بين الفتح العربي والمراحل السابقة عليه . ان اللاوعي الجمعي لا يعترف بهذه القطيعة ، وانما هو يعيد صياغة السياق التاريخي عند كل منعطف حاسم تمليه التوازنات او المتغيرات الطارئة .

الجديد لا يمحو القديم ، ولكن الجديد المستمر ثلاثة عشر قرنا متصلة يكتسب حقا نوعيا في صنع معادلة النهضة . وربما كانت المقارنة بين ما جرى في كل من مصر وتونس يؤصل الوعي بابعاد هذه المعادلة ، حيث يبقى على احد هامشيها عنوان سلفي لا غش فيه ، وعلى الهامش الآخر عنوان التغريب . اما المعادلة ذاتها فقد نشأت اصلا من ارض الواقع مع الشرائح والفئات الاجتماعية «الوسطى» حيث التكوين التجاري هو اساس الحاجة الموضوعية الى التوفيق الساكن بين الثنائيات النّهضويّة .

وفي الوقت الذي كانت مصر تمور فيه بالثورة العرابية والحزب الوطني

---

(31) النص لأحمد عبد السلام في كتابه « المؤرخون التونسيون » (ص 472-474) ــ ولكنه منقول هنا عن : البوني ، عفيف ــ المرجع السابق (ص 64).

وافكار جمال الدين ومحمد عبده ، لم تكن المقاومة الشعبية التونسية قد توقفت عن محاولة صد الاحتلال الفرنسي . ومن داخل هذه المقاومة ومن خارجها تبلورت تيارات «الاصلاح» اي مواقف التشكيلات الاجتماعية المختلفة من «التخلف» كمظهر حاسم من مظاهر الاحتلال الفرنسي بل وقبله — لامد طويل — الاحتلال التركي . ثم — قبلهما وبعدهما — التطور الاجتماعي الداخلي : باحتكار النخبة المدينية ، واساسا اهل العاصمة لوسائل الانتاج الرئيسية والعلاقات مع الخارج .

كان التيار «الاصلاحي» الاول سلفيا، وقد عبرت عنه في البداية جريدة «الحاضرة» التي ظهرت في 28 اغسطس 1888 ثم جريدة «السعادة العظمى» بين عامي 1904 و1905 وقد واصلت التعبير عن هذا التيار جريدة «سبيل الرشاد» لعبد العزيز الثعالبي وجريدة «الصواب» لمحمد الجعايبي .

لم يكن هذا التيار بطبيعة الحال ، يفرق بين القومية والدين ، لذلك كان دفاعه عن عروبة تونس دفاعا عن اسلامها . وكان الارتباط بفكرة الجامعة الاسلامية هو محور الدعوة السياسية .

هذا هو التيار الاقرب فكريا وزمنيا الى تيار مصطفى كامل ومحمد فريد وحزبهما «الوطني» الذي دافع دوما عن الجامعة الاسلامية والارتباط بالباب العالي . وكانت جريدة «اللواء» هي منبر الدعوة ، ولكن الحزب كان اداتها الاساسية تنظيميًّا وسياسيا وهذا هو الفرق بين التجربتين المصرية والتونسية ، فاتخاذ الصحافة اداة للدعوة الفكرية السياسية في تونس ، كان من شانه الاحياء الشعبي الرفيع المستوى للغة العربية بغض النظر عن اتجاه الفكر الذي جسدته اللغة في الصحافة . على ان هذا لا ينفي الطابع الاشكالي الذي واجه تونس (والمغرب العربي كله) ولم يواجه مصر . وهو ان انصار العربية او التعريب كانوا الاقربين الى الفكر المحافظ ، بينما استطاعت اللغة (الاجنبية) ان تحتكر زمنا لافتة العصرية والحداثة والتقدمية .

وبالطبع ، كان ذلك على صعيد «النخبة» الطلائعية من مثقفي العاصمة

وبالكأد بعض (المتعلمين) في المدن . أما القواعد الشعبية العريضة فلم تعرف هذه الاشكالية قط ، لان الشعب التونسي ممثلا في قواه الحية لم يتخذ غير العربية لسانا منذ تم تعريبه في المرة الاولى والحاسمة على المستوى التاريخي ، اي بعد الفتح العربي . والاشكالية اذن هي نخبوية ، وتخص القيادات السياسية للعمل الوطني ، ولا علاقة لها بمجموع الشعب الا من حيث نتائجها وانعكاسات صراعها على حاضر ومستقبل البلاد .

اما التيار الثاني ، فهو التحديث بواسطة الحضارة الغربية ، ويمثله اساسا حزب «الشباب التونسي» الذي ضم مجموعة من مثقفي البرجوازية «اصلها من المماليك»[32] . وقد تلقت تربيتها وتعليمها وثقافتها من فرنسا . وبالرغم من ذلك ، فقد عمدت القوى الاستعمارية الى نفي سبعة من زعماء هذه الحركة التي شاركت في مقاطعة الاحتلال (1912) واصرت ضمن تعبئة شعبية واسعة على كتابة اسماء المحطات والارشادات باللغتين العربية والفرنسية . وكانت هذه المقاطعة في سياق الموقف التونسي من الهجوم الايطالي على طرابلس الغرب (29 سبتمبر 1911) حيث وقعت في ذلك الوقت احداث الزلاج (7 نوفمبر 1911) التي بدات باعلان الاضراب الشامل — وكانت اعداد كبيرة من المواطنين التونسيين قد انضمت الى المجاهدين الليبيين — وانتهت بالصدام الدموي مع قوات الاحتلال[33] . ومن اللافت للنظر في هذه الواقعة ان المؤسسة الدينية وقفت ضد الانتفاضة الشعبية المذكورة .

أ — فشيخ المدينة الصادق غيلب وعبد الجليل الزاوش طُلبا للشهادة في المحاكم فلم يدافع ايهما عن «المتهمين» .

---

(32) جوليان ، شارل اندريه « المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي » ترجمة محمد مزالي والبشير بن سلامة — الشركة التونسية للتوزيع — تونس (ص 92).

(33) سقط عدد من الشهداء وعشرات من الجرحى واوقف 800 مواطن حاكمت 72 منهم المحكمة الجنائية الفرنسية. راجع التفاصيل في : ابن الحاج يحيى، الجيلاني — والمرزوقي، محمد « معركة الزلاج » (مكتبة المنار — تونس 1961 (ص 35).

ب ـــ نسبت جريدة «الزهرة» الى رجال الدين وصفهم «للمتهمين» بالسفاهة وانعدام الاخلاق .

ج ـــ وفي 11 نوفمبر 1911 كتبت الصحيفة «وبمناسبة صلاة الجمعة امس (10 نوفمبر) خطب الخطباء في الناس وحرضوهم على طاعة الامير والعمل بما يرضيه ، وحث فضيلة خطيب الجامع الاعظم الناس على اجتناب كل ما يخالف طاعة الامير والمحافظة على اتباع اوامره»[34] .

ومعنى ذلك اننا نفرق في السياق الثقافي ـــ السياسي لكلا التيارين الاصلاحيين ، بين التيار الاجتماعي و«المؤسسة» وبين التيار الفكري و«الوعي» . ان اقتراب التيار السلفي من الدين والقاعدة الشعبية العريضة ، لا يمنع المؤسسة الرسمية للدين من التناقض مع الشعب . وكذلك اقتراب التيار العصري من الغرب لا يمنع الاستعمار من اضطهاده . ذلك ان كلا التيارين يتحركان في اطار «الاصلاح الوطني» الذي يمهد البلاد تدريجيا للاستقلال السياسي . وهما يعبران عن جناحين من النخب الاجتماعية الجديدة في العاصمة والساحل .

واذا كان التيار السلفي يشبه إلى حد ما تيار « الجامعة الاسلامية » في مصر ، فان حزب «الشباب التونسي» يشبه الى حد ما كذلك حزب «الامة» في مصر . وما اشبه على باش حانبه باحمد لطفي السيد ، لو لا ان ثمة فروقا ينبغي تسجيلها بين الاستعمار البريطاني والاستعمار الفرنسي . الفرق الاول هو ان احتلال تونس كان يستهدف الاستيطان ، كشأن فرنسا مع الجزائر .

اما الانجليز في مصر ، فلم يكن وضعهم على هذه الشاكلة . والفرق الثاني هو ان الفرنسيين ـــ بالاستعمار الاستيطاني ـــ يستهدفون إحلال اللغة الفرنسية محل لغة البلاد القومية . وهم في البلاد التي لم يستوطنوها تركوا فيها أثرا لغويا بارزا كما هو الحال في لبنان . ولم يحدث ذلك أو ما يقترب

(34) المصدر السابق (ص 38 و39).

منه في مصر على يدي بريطانيا . بل ربما كان العكس تماما هو الصحيح ، فقد احتل بونابرت مصر ثلاث سنوات فقط ، واحتل البريطانيون مصر ثلاثة ارباع القرن ، ومع ذلك فقد ترك الفرنسيون من المعاهد العلمية والتقاليد الدستورية والتشريعات القانونية ما يشكل في مجموعة «نواة صلبة» لقاعدة ثقافية فرنسية . وهي النواة التي تفسر ان كبار الادباء المصريين من امثال طه حسين وتوفيق الحكيم ومحمد مندور قد واصلوا تلقي العلم في فرنسا لا في بريطانيا . بل ان واحدة من اشهر المناظرات في تاريخ الثقافة المصرية بين طه حسين والعقاد منذ نصف قرن كان عنوانها «لاتينيون ام ساكسونيون؟» وفي ظني أن هناك ثلاثة اسباب لارتباط مصر بالثقافة الفرنسية على هذا النحو : أوّلها أن بونابرت كان قادما من الثورة الفرنسية وبالتالي فبالرغم من الطابع الاستعماري للغزو ، فإن التقاليد الحضارية للثورة لم تكن غائبة . والسبب الثاني هو ان الحملة الفرنسية لم تبق في وادي النيل اكثر من ثلاث سنوات . والسبب الثالث هو البحر الابيض المتوسط والحضارة اللاتينية .

هذه الاسباب الثلاثة تباعد بين موقف حزب الامة بقيادة احمد لطفي السيد من الغرب ، وموقف حزب الشباب التونسي بقيادة علي باش حانبه من هذا الغرب. الأول هو الغرب الانجلوساكسوني، والآخر هو الغرب اللاتيني والأول بريطانيا والثاني هو فرنسا. لذلك لن تكون مشكلات مثل التجنيس او اللغة من القضايا المطروحة على التيار الذي يمثله حزب الأمة، ولكنها قضايا ملحة على جدول اعمال حزب الشباب التونسي .

غير ان «الصفحة الرئيسية» بين الهامشين — السلفي والعصري — هي تلك التي تجاوزت الاصلاح الى النهضة ، وجمعت بين التراث والحداثة ، كالمدرسة الخلدونية التي تاسست عام 1896 وايضا جمعية قدماء الصادقية . ونلاحظ في كل التجربتين الطابع الثقافي الاكثر تميزا من الطابع السياسي الصرف للسلفيين الاقحاح او التحديثيين عبر الارتباط المطلق بالغرب . والارجح ان التشكيلات الاحتماعية الوطنية قد عثرت في اصحاب معادلة النهضة النموذج الايديولوجي القادر على حمايتها من الانزلاق الى الماضي

السلفي او الذوبان في الغرب ، لذلك سرعان ما تطور الطابع الثقافي لهذه المعادلة من اسلوب الجمعيات (الخلدونية — الصادقية) الى الاسلوب التنظيمي للاحزاب الحديثة الذي عرفته تونس في وقت بالغ بالنسبة لبقية الاقطار العربية . وهو التنظيم الحزبي الذي قاد البلاد الى الاستقلال .

وكانت اول محاضرة بالعربية في تونس على الاطلاق للامام الشيخ الطاهر بن عاشور في جمعية قدماء الصادقية (مايو1906) حول اصول التقدم والمدنية في الاسلام [35] . وفي الخلدونية (1909) القى الامام الشيخ محمد الخضر حسين عدة محاضرات عن حياة اللغة العربية . والامام الطاهر هو نظير الامام محمد عبده . ولعل تفسيره الشهير التحرير والتنوير في مقدمة وثائق الاصلاح الديني في النهضة الحديثة . اي البحث عن الفتوى الدينية للتحديث ، او تاصيل المعاصرة . وهي المهمة التي تستكمل رسالة ابن ابي ضياف وقابادو وخير الدين والطاهر الحداد من زاوية اخرى .

وليس من قبيل التكرار التاكيد — وليست المقارنة وحدها — على علاقة النهضة في مصر بالنهضة في تونس ، وعلاقتهما معا بالنهضة في لبنان . كانت النهضة العربية الحديثة قد انطلقت من عدة مراكز اساسية . واتخذت العلاقة النهضوية بين مصر وتونس اشكالا عملية منها تبادل الرسائل واللقاءات المباشرة والاشتراك في نشاطات مختلفة .

ومن المعروف ان الامام محمد عبده قام بزيارة تونس مرتين . وكان الشيخ التونسي محمد السنوسي (1851-1900) الذي درس بالزيتونية وصاحب «الرحلة الحجازية» قد كتب الى محمد عبده رسالة ندرك منها انه كان عضوا في «العروة الوثقى» التي كان محمد بيرم الخامس (1840-1889) أول من انضم اليها . وقد تاسس الفرع التونسي للعروة الوثقى في نهاية 1884 وقد «ظهر هذا الفرع قويا الى درجة انه اعد زيارة استقبال محمد عبده لتونس التي

(35) ابن عاشور ، محمد الفاضل « الحركة الادبية والفكرية في تونس » — الدار التونسية للنشر — تونس 1972 (ص 104).

وصلها في 6 ديسمبر 1884 وقد استقبله الباي ووصيه على العرش والامراء حسين والناصر وشيوخ الزيتونة ، وقد استدعى الشيخ محمد السنوسي محمد عبده الى بيته في 12 و13 ديسمبر وغادر عبده تونس في 4 يناير 1885» [36].

اما الزيارة الثانية لمحمد عبده ، فقد تمت في اغسطس 1903 واهتزت لمقدمه اندية العلم والادب والاصلاح ... وكان اكثر الناس التفافا به ، والتحاما به ، مدة مقامه في تونس هم رجال الخلدونية ... والشيخ محمد الطاهر بن عاشور [37] .

هذا بالاضافة الى ان ما نشر في تونس من المجلات العربية بين عامي 1888 و 1901 قد بلغ خمسا واربعين مطبوعة [38] . وكانت «المنار» و «المقتطف» و «الهلال» وغيرها من المجلات المصرية اللبنانية شديدة الرواج في تونس . كما أن انتاج المصريين والسوريين واللبنانيين ــ تاليفا وترجمةــ كانت تغذي السوق التونسية باقلام جورجي زيدان ومحمد فريد ومحمد وجدي ورفيق العظم واحمد فتحي زغلول وروحي الخالدي وسليمان البستاني وحافظ ابراهيم ونجيب حداد ومحمد المويلي وغيرهم [39] . لقد كانت اصداء المعارك الفكرية والسياسية المشرقية في تونس من القوة بحيث انها لم تعد صدى . وانما اضحت الديار التونسية طرفا اصيلا في هذه المعارك التي تدور في القاهرة والاسكندرية والقادمة احيانا من بيروت ودمشق .

كانت معادلة النهضة قد صاغت «الذات» التونسية في السياق الفكري ــ السياسي لصعود النخبة الطلائعية ــ من مثقفي التشكيلات الاجتماعية الطامحة للاستقلال . اما اشكالية الهوية فقد صيغت في ابداعات المخيلة الشعبية ، واللاوعي الجمعي ، والمؤلفات المجهولة النسب ، والتحركات

---

(36) عبد السلام، احمد ــ المؤرخون التونسيون ــ (ص 413) والنص منقول هنا عن البوني، عفيف، المرجع السابق (ص 85).
(37) ابن عاشور، محمد الفاضل ــ المصدر السابق (ص 75).
(38) المصدر السابق (ص 87).
(39) المصدر السابق (ص 84).

العفوية للجماهير ، والتراثات التي تزداد ترسبا في الاعماق وطفوا على السطح في وقت واحد .

صيغت الاشكالية ام انها في حالة صياغة مستمرة ينحتها كل لحظة التاريخ الاجتماعي للشعب في امثاله الشعبية وحكاياته واسلوبه في الحياة اليومية وعادات الوجود والتقاليد الخفية والقيم الظاهرة ؟ انها في حالة صياغة مستمرة مع كل بيت شعر جديد وكل حرف في رواية او مسرحية او قصة قصيرة او كتابة لا تخضع لمقياس مسبق يصوغها «المسكوت عنه» كما يصوغها المعلن في تلافيف الذهن والذاكرة والبديهة .

من العصر الحجري القديم حيث كانت حضارة الغابات ، الى العصر الحجري الوسيط حيث حضارة العيون ، الى العصر الحجري الحديث حيث حضارة البحيرات ، ومنها الى الانهار ، ثم جاءت حضارة البحار وصارت تونس دولة بحرية عظمى «فاحتاج الناس الى وضع آلهة للبحار وادعية وطلاسم ... وحياة الصيد والقنص عينت للانسان مناطق نزوله من التراب ، فاختار للصيد السكنى بالغابات لأنها أيسر، ثم انتقل إلى الجبال لأن فيها مغاور وعيونا، ثم ذهب الى الصحراء في طلب قطعان الغزلان والظباء وبقر الوحش. وذكر قصة حياته الصيدية في نقوش مصورة على الصخر لا نزال نراها بجبال مطماطة وغيرها» (40) .

ثم اقبلت حياة الرعاة ولم تعد الغابة او الكهوف بالمسكن الملائم . واصبح للحيوان معنى مغايرا ، كذلك الوجود الانساني « وتكونت عادات وطقوس للحلب والجزّ والنسيج وابعاد العين والتوسيم والتوشيم والانتجاع والغزو والكرم لا تزال معروفة عند الرعاة . وتكون الطب الرعوي الذي هو اقدم الطب. وتكونت تقاليد حتى في الأكل والشرب واللباس والغطاء» (41).

و اقبلت حياة الصناعة والتجارة «ويرجع الفضل في ايجاد الصناعات

---

(40) الكعاك، عثمان ــ التقاليد والعادات التونسية ــ الدار التونسية للنشر ــ تونس 1981 (ص 23).
(41) المصدر السابق (نفس الصفحة).

والمتاجر بتونس الى اجدادنا الفينيقيين الذين هم عرب من بني كنعان وقد استقروا في تونس ابتداء من القرن الثاني عشر قبل الميلاد» [42] فسكوا النقود واقاموا الأسواق وشيدوا الموانى وشكلوا القوافل وجابوا البحار حتى الصين «فتاسست التجارة التونسية الكبرى» و«تاسست آلهة للفلاحة وآلهة لملكية الاض وحراسة حدودها ، وآلهة للصناعة وآلهة للتجارة وآلهة للبحر .. فلما جاء الاسلام وزالت هذه الالهة تحولت الى اولياء وطرق مرابطية لها نفس الاختصاصات» [43] .

وذلك كله ليس تراثا ميتا ، ولا هو تراث موصول . وفي جميع الأحوال ليس تراثا متماسكا متجانسا . ولكنه شريك اساسي خفي وظاهر في صياغة الاشكالية القومية التي من دونها تبقى «الذات» خارج التاريخ . ان مجموعة الاغذية والثياب والادوية والمساكن والاثاث ووسائل النقل واللغات واللهجات الموزعة بين مراحل التاريخ ومناطق الجغرافيا التونسية ، ليس المهمّ ماذا تبقى منها في الحياة المادية العمليّة اليومية عند الفلاح أو العامل أو الموظف او الجندي او التاجر . وانما المهم ماذا تركته من انعكسات لاواعية في الفكر والسلوك لدى «الجماعة الوطنية» .

في هذا السياق يصبح التنجيم والشعر والتمائم والتعاويذ اكثر مادية من التكنولوجيا الحديثة ، لانها تمارس نفوذا على قوى الانتاج وعلاقاته وقيمه ، شئنا أو لم نشأ . إنه الوعي الشعبي المجسم في طقوس الزفاف والموت والولادة وعادات الحب والختان والخصومة والعلاج كالوعي الشعبي المجسم في المعمار والموسيقى والغناء والرسم ، ليس من العلم ان ندعوه «فولكلورا» بالمعنى الشائع لهذا المصطللح في الغرب . ان هذا الوعي ليس ماضيا ولا بدائيا ، وانما هو نظام معرفي قد لا يعنينا منه التفاصيل ، ولكن يعنينا دوره المؤكد في صياغة الهوية . إن جملة التحديدات الدقيقة لهذه

---

(42) المصدر السابق (ص 24).

(43) المصدر السابق (ص 26).

الصياغة هي التي تحمينا من مزالق الاصطدام مع الانتاج الثقافي الذي «يقول» كلاما و«يفكر» بطريقة اخرى حين نقيسه بالمعايير وفقا لنظم معرفية تتصل بالوعي النخبوي

4 ــ تأصيل المعاصرة

هل يمكن الكشف عن قوانين المعرفة التي تصل بين تيار الشعور الجمعي وتجليات الوعي (الطليعي) ؟ ان هذه القوانين هي التي تكافىء «البحث عن دور» في «جذور الانتماء» الى «الذات والهوية» . أي انها تمنحنا «اصول» التكوين الحضاري في تونس «المعاصرة» . وهي الاصول التي تهدينا الى معايير التقويم اللازمة لادراك المفاهيم الاساسية للثقافة العربية في تونس . وبالتحديد :اتجاهات الفكر الحديث في هذه الثقافة . بهذا المعنى ، فنحن ــ موضوعيا ــ لا ننشد «اثبات» عروبة تونس ، فمثل هذه المحاولة تؤكد بقصد او عن غير قصد ان هناك شكا في هذه المسالة . ومن شان هذه المحاولة ايضا ان يكون بحثنا سجاليا وسياسيا صرفا ، وليس هذا من «طموحاتنا» .

وبهذا المعنى ، فنحن ــ اكاديميا ــ لا نزعم اننا «نؤرخ» للثقافة «العربية» او «العروبية» في تونس . انها مهمة جليلة لم ندع قط اننا تأهلنا لحمل اعبائها ، ولعل المثقفين التونسيين هم الاجدر والاقدر على تأدية هذه الرسالة .

وانما اود هنا ان نبحث عن طرف رئيسي في معادلة النهضة الحديثة التي هي في الاساس نهضة عربية شاملة للكثير من الاقطار العربية . ولكننا في المجال الحيوي للقطر التونسي ومساهمته البارزة في هذه النهضة ، نستكشف الينابيع الشعبية للثقافة الوطنية كقاعدة بنيوية لاتجاهات معادلة النهضة التي نوشك على الدخول في صميمها .

لذلك سوف نعرض هنا لثلاثة بنى فوقية ــ تحتية هي ، البنية التراثية ، البنية المدينية ، البنية الجمالية .

أ) ــ البنية التراثية

يقدم عثمان الكعاك في كتابه الموجز «التقاليد والعادات التونسية» ما يشبه الجدول لعطاء المصادر التاريخية المختلفة وما ظل باقيا من هذا العطاء في الأرض التونسية (من ص 98 الى ص 105 من الطبعة المذكورة) . هذه المصادر كما يراها المؤلف هي : الفينيقيون ، الرومان ، الاسلام . والعطاء الاسلامي له عدة مصادر هي : المهلبيون والاغالبة والفاطميون، والصنهاجيون والحفصيون ، والمراديون ، والحسينيون . ويلي الاسلام بمراحله المتعددة مصدر رابع هو ما يسميه «بالاجناس المختلفة» كالايطاليين والمالطيين والفرنسيين .

ومن الواضح ان الباحث يحدد العطاء التاريخي لتونس بالفتوحات «الاجنبية» التي يستوي فيها الوافدون جميعا . ولكن التاريخ الاجتماعي للشعب التونسي يقول ان شكل التفاعل واتجاهه ــ بين الأجانب والشعب ــ هو الذي اعطى . وان ثمة فرقا بين الفينيقين والعرب من جهة ، والرومان والاتراك من جهة اخرى . بل وفي داخل الصف العربي الاسلامي نفسه هناك فروق ــ اوضحها الكاتب ــ بين دولة واخرى او بين خلافة واخرى . وفي جميع الاحوال كان التحدي او الاستجابة من جانب اهل البلاد ، هو الذي يحدد نوعية العطاء التاريخي ; سنحاول ترتيب المادة المتوفرة في الكتاب المذكور .

الفينيقيون

1200ق.م — 146 ق.م

العطاء المادي	العطاء الميثولوجي والفني
1 — المزروعات	1 — البخور .
2 — الصناعات التقليدية	2 — الزينة .
3 — الاسواق	3 — عقيدة « امك طنجو » للاستسقاء .
4 — المدن	4 — عادات البحارة والملاحين كالمغاور المقدسة .

الرومـــان

146 ق.م — 438 م

1 — الرزنامة العجمية التي يعمل بها الفلاحون إلى اليوم .	1 — عادات التمثيل .
2 — اكل الفول الخس	2 — وشم الصليب في الوجه .

المسلمـون

المهلبيون .

1 — زراعة الارز .	

2 — صناعة الزرابي العجمية .

الاغالبــة : 184 — 296 هـ

1 — تنظيم الأسواق

2 — صناعة الكاغذ

3 — شرب الشاى

1 — عادات الاحتفال بالعيدين والمولد النبوي .
2 — الموسيقى الشرقية .
3 — العادات البغدادية في العصر العباسي من ماكل ومشرب وثياب وسهرات
4 — اقاصيص جحا .
5 — لعب الشطرنج والنرد .

الفاطميــون

1 — تدخين الحشيش

1 — عادات الشيعة (حزن عاشوراء والتمثيل الديني بعاشوراء وصنــع العرائس من السكر) .
2 — عقيدة قدسية فاطمة البتول .
3 — صور الحيوانات المنقوشة على اللوح أو الحجر او الرخام .
4 — السحر والطلاسم .
5 — التصوف .
6 — عقائد الفرس المانوية .
7 — قصص الف ليلة .
8 — كليلة ودمنة .

الصنهاجيون : (الزيريون) — بربر 555,361

1 — العادات البربرية .
2 — التصوير الزيتي .
3 — الموسيقى الاندلسية .
4 — الازجال والموشحات .
5 — العادات الاندلسية .
6 — العادات العربية .
7 — الادب العامي .
8 — الملاحم الهلالية .

الحفصيون (بربر من مصمودة اتوا من المغرب) 981,555

1 — العادات البربرية .
2 — العادات المغربية .
3 — العادات الاندلسية .
4 — عادات صقلية في الطب والشعوذة والحكايات .
5 — اكتمال قصة المولد وقصة المعراج .
6 — انتشار انشاد البردة والهمزية في الكتاتيب .
7 — انتشار الموسيقى الاندلسية مع اضافة الاسلوبين المغربي والصقلي .

المراديون — أتراك 1117.1017

1 — التأثر بالحضارة البيزنطية وتغييرأسلوب اللباس والطعام والبناء

1 — الموسيقى العشرية التركية والبشارف .

2 — صناعات الحلوى التركية
3 — صناعات الشراب التركي
4 — المطبخ التركي
5 — صناعات الخياطة والتطريز والنماذج التركية (القفطان، القاوق، الملوسة، الكندرة، البشمق الخ ..) .
6 — صناعة الشاشية والزليج والحرير
7 — زراعة الكرضون والتين الغوطي والتفاح الاندلسي .
8 — بعض الملابس الاسبانية
9 — تربية الطيور
10 — ترصيع مشاميم الزهور

2 — شيوع المعجم التركي في أسماء البشر والملبوسات والمأكولات وبعض الوظائف والمؤسسات .
3 — النقش العربي .
4 — التمثيل الاسباني .
5 — بعض عادات الزواج والختان والمآتم والاعياد .
6 — لعبة الطاولة (او الشدة، أو الكوتشينة) .
7 — خيال الظل الاندلسي .
8 — الاراجوز (الكراكوز) التركي .
9 — قصص ونوادر واشعار .
10 — معمار القرية الاندلسية .

الحسينيون

1 — الاراجوز (الكراكوز) الايطالي .
2 — المسرح الايطالي .
3 — معمار يجمع الاساليب العربية والتركية والاندلسية والايطالية .

أجناس مختلفة

(ايطالية ومالطية وفرنسية)

1 — تغيير الثياب

1 — حفلات عيد الميلاد .

2 ــ أسلوب البناء	2 ــ المادونة .
3 ــ الصناعة والزراعة والتجارة	3 ــ مفردات لغوية .
4 ــ الادارة	4 ــ الثقافة .

وبالطبع، ليست هذه قراءة دقيقة للموروث المادى والمعنوى، ولكننا من خلال المادة المتوفرة نستطيع أن نسجل الملاحظات التالية :

أولا : إن أطول فترة تاريخية متصلة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية التونسية هي الفترة الاسلامية، تليها من حيث الحيز الزمني الفترة الفينيقية . أي أن البعد الشرقي في الجغرافيا السياسية هو البعد التاريخي الحاسم في مسيرة التطور .

ثانيا : ان التكوين الاقتصادي ــ الاجتماعي الاساسي هو الذي قدمته الحضارتان الفينيقية والعربية الاسلامية، من حيث تشييد القواعد الصناعية والزراعية والمدينية والاسواق . وكذلك من حيث البنى الثقافية الحية في المنطق السائد على أوسع القطاعات الشعبية . وكلتاهما نوعان من البنى التكوينية ــ التأسيسية التي لا تزول حتى بالدمار المؤقت .

ثالثا : بلغت تونس في ظل الدولة البربرية ذروتين في التقدم الثقافي والفني المتنوع المصادر : البربرية والعربية والاندلسية .

رابعا : كان الرومان والفاطميون والاتراك، أسوأ العهود في تراث الشعب التونسي . ولقد كان التاريخ الوطني لهذا الشعب يغربل هذا التراث في العقل وتيار الشعور الجمعي والسلوك . ولقد خضعت هذه الغربلة لمعايير القوى المحلية والاجنبية الممسكة بمقدرات البلاد جنبا الى جنب مع الفئات والشرائح الاجتماعية المنتجة .

لذلك تعددت مصائر هذا التراث في الوجدان الشعبي العام، بحيث زالت سلبيات كثيرة وتبقت سلبيات كثيرة، وزالت ايجابيات عديدة وتبقت ايجابيات اخرى . ولا يجوز ان نفهم السلبي والايجابي بمقاييس أحد العصور فقط هو عصرنا الحديث، فقد كان لكل عصر مقاييسه . ولكن الحصيلة الختامية مطروحة في السلوك العفوي للشعب، وفي ما آلت اليه حياته المادية والروحية، وما تطورت اليه ثقافته المكتوبة والشفهية على السواء .

لذلك فنحن لا نستطيع فهم اي عمل ثقافي تونسي معاصر سواء في العلوم الانسانية او في الابداعات الادبية والفنية ، بل ولا نستطيع فهم السلوك الجمعي للوطنية التونسية، الا باستشفاف تنوعات مراكز التأصيل الحضاري في البنى الذهنية المعاصرة .

اننا نعرف، على سبيل المثال، ان امية بن عبد العزيز بن أبي الصلت هو الذي جلب الموشحات والازجال الاندلسية الى تونس «وكان العرب الهلاليون قد جاؤوا باوزانهم البدوية والشعبية فاختلط النوعان . وعليها قامت اركان الموسيقى الاندلسية ــ المالوف ــ من ناحية والفوندو والعروبي البلدي من ناحية، والالحان الشعبية (عروضي، مكني، صالحي، مصمودي، جندوبي، قروى) من جهة أخرى . ونجد النماذج الأولى من الشعر العامي في مقدمة ابن خلدون» (44) بل ــ يقول عثمان الكعاك ــ وقلما تجد شاعرا فصيحا « ليس له نصيب من الشعر العامي » (45) .

هذه اشكالية فرعية، ولكنها اشكالية نموذجية على الاتصال الوثيق بين الأصل والعصر، وانه في ضوء الوعي باركان هذه المعادلة يمكن الاستنارة بفحوى الكثير من الاشكاليات .

وليست المسافة من «الفسيفساء» التونسية الى القيروان او المهدية أو جامع

(44) الكعاك عثمان ــ المصدر السابق (ص 62).
(45) المصدر السابق (ص 64).

الزيتونة من اختصاص «علماء الاثار» لا يقطع شوطها سواهم . وإنما هي قراءة معمارية في الثقافة، أو هي قراءة ثقافية في العمارة لا فرق . ذلك أن الفسيفساء ايا كانت اصولها الأولى هي ابداع تونسي تصبح فيه اليد والعين هي الذهن لحظة العمل . كذلك القيروان ايا كانت ظروف بنائها، والمهدية ايا كانت عقائد عصرها، وجامع الزيتونة ايا كان مصيره ... كلها «أصول» لعصرنا تنعكس فاعليتها المستقلة عن ارادتنا وأحيانا عن وعينا في البنى الفوقية والبنى التحتية للمجتمع على السواء، في العقل الفردى والعقل الجمعي على السواء . لنحدق قليلا في عيون هذه الينابيع .

ب) البنية الجمالية

لم يكن النحاتون المجهولون لتماثيل او معابد مصر القديمة وبابل واليونان « يتصورون » ان ما يشكلونه بضربات الازميل او ما يحفرونه في جدران الكهوف والمعابد هو «فن» النحت الذي اصطلحنا على تسميته الجمالية بعدئذ بعشرات القرون .

كان النحات القديم كالرسام القديم كالشاعر القديم « يتصور » ان ما يفعله هو بناء قبر او مسلة او قوس نصر او صلاة او تنفيذ عقوبة . ولم يخطر على باله قط ان هذا هو فن المعمار وذاك هو فن الموسيقى والاخر هو فن التصوير والرابع هو فن الشعر والخامس هو فن المسرح .

ولكن منطق الاقدمين شيء، ومصطلحات العصور التالية شيء اخر . ولا شك أن تاج محل أو الاهرام أو كنيسة نوتردام أو المسجد الأموي والاسفار الشعرية في التوراة او التراجيديا الاغريقية، كلها أقيمت أو كتبت لتأدية «منفعة» مباشرة كدفن الموتى او التعبد او تسجيل التاريخ او توصيل رسالة الا أننا مع احترام هذه أو تلك من الوظائف النفعية المباشرة لم نعد ننظر إلى ذلك البناء « القديم » او النقش « الاثرى » او الكتابة « البدائية » من هذه الزاوية الذرائعية . وإنما نحن نلتفت اليها جميعا كبنية جمالية تتجاوز قيمتها المعنى الاثرى او الوثائقي او التاريخي الذي « يسجل » تطور المجتمع والثقافة والازياء والعمل والاقتصاد والصناعة والتجارة والزراعة وتربية الحيوان او الطيور .

هذا كله وارد ، وربما كان بعضه صحيحا، وربما كان كله مفيدا . ولكن «الفائدة» شيء والقيمة الجمالية شيء اخر . ولم تكن صدفة أن استثنى كارل ماركس التحف الفنية الثمينة من تسعيرة القيمة الاستعمالية للسلعة، لانها تتضمن عنصرا يتجاوز جهد «قوى الانتاج» (الفنان والخدمات والادوات الخ ..) .

ونحن لا نغفل عن الجانب الصناعي او التجاري في السينما والمسرح والفنون التشكيلية والكتاب . اي أن هناك جانبا سلعيا في العمل الفني ، ولكن هذا الجانب لا ينفي الطابع الاصلي لهذه « السلعة » اي القيمة الجمالية . بل لعل قوانين السوق تستغل هذه القيمة، ولكنها تبقى العنصر الاكثر بقاء من السوق وقوانينه .

في هذا الضوء يجب ان ننظر ونعيد النظر في « فن » الفسيفساء . وهو الفن الذي عرفته تونس منذ اقدم العصور، وتميزت به مدرستها حتى انتقل شرقا عن طريق انطاكية وغربا عن طريق صقلية .

ومن المثير أن الانتباه الجاد الى هذا الفن حديث للغاية، فأول مؤتمر للفسيفساء الاغريقية الرومانية عقد في باريس منذ عشرين عاما فقط (بين 29 أغسطس و3 سبتمبر 1963) وقد نشرت اعمال هذا المؤتمر عام 1965 [46] . ولكن هذا الانتباه الحديث للغاية، على صعيد العالم، قد انصب فورا على « القيمة الاستعمالية» للفسيفساء، ومن ثم اقتصر الاهتمام بها حتى الان على الجانب «الاثرى» الذي «يفيد» في معرفة التاريخ والمجتمع والاقتصاد والصناعة والزراعة وما الى ذلك . وبالتالي فقد كان «تصنيع» الفسيفساء وما «تحكيه» من تاريخ وأساطير وما «تشير اليه» من تطورات هو ما تركزت عليه الابصار وما تزال . بينما يجب النظر الى هذه الامور كلها بصفتها «نتائج» لعمل لم يتفرغ مبدعوه الاوائل لتسميته او تصنيفه ، بل لانجازه .

اما نحن فالامر يتطلب منا موقفا مغايرا ، فهذه الفسيفساء هي «فن» أولا وأخيرا ، أيًا كانت دواعي صنعها وايا كان مستوى الوعي لدى «صناعها»

---

(46) قام بالنشر المركز الوطني للابحاث العلمية C.N.R.S تحت عنوان La Mossaïque Greco-Romaine راجع تفاصيل الاهتمام بهذا الفن في كتاب « الحضارة التونسية من خلال الفسيفساء » للمنجي النيفر — الشركة التونسية للتوزيع — تونس 1969 (ص 9-15).

الاولين . ان العبقرية الرياضية والطبيعية والكيميائية والدوافع النفسية والدينية الكامنة في بناء الاهرام مثلا قد يهم علماء الاثار والاديان القديمة والهندسة . ولكن الذي يعنينا من الاهرامات او المسلات او التماثيل المصرية القديمة هو ما يعنينا من الاكروبول والتماثيل الاغريقية ، من قيم جمالية استثنائية في قدرتها على اختراق الازمنة . والفسيفساء فن يتمتع الى جانب القيم الاثرية والتاريخية بقيمة جمالية قد لا تتمتع بها فنون معاصرة بكاملها . وهي فن عرفه البابليون والمصريون والاغريق والرمان ، كأي فن انساني تعرفه البشرية في اماكن مختلفة ، ولكن تونس صاغت منه «مدرسة» في القيم الجمالية ، لا بد انها تفاعلت وتفاعل ، بصورة واعية او غير واعية ، مع مختلف الابداعات الفنية التونسية المعاصرة .

وليست الفسيفساء فنا تشكيليا يقتصر تاثيره على الفنون التشكيلية المناظرة لها او المشابهة ، وانما هي «بنية جمالية» وبالتالي «رؤيا» متعددة الينابيع والمصاب . أي أنها أحد أنماط التكوين الفني لتونس ، تتصل من قريب بفن العمارة وفن التصوير وفن النحت ، ولكنها تتصل من زوايا أقل قربا بالموسيقى والفكر والشعر . وهو نمط بنيوي لارتباطه اصلا بالابداع الجماعي ولاتصاله الحميم بالحياة .

ولم يكن المطلوب في اي وقت هو «تقليد» المعاصرين للقدماء ، وانما المطلوب هو الوعي بقيمة جمالية باقية سواء في اللاوعي او في دوائر الاثار . ان الوعي الشعبي العام والوعي الفني الخاص بالفسيفساء التونسية هو جزء لا ينفصل عن التكوين الحضاري للشخصية الوطنية ، واحد عناصر البيئة الثقافية غيابا او حضورا . ولذلك يتعين علينا في هذا السياق ان نتجه عكس الشائع ، وبدلا من اعتبار الفسيفساء «وثيقة تاريخية او اجتماعية او ثقافية ، سنجنّد التاريخ والمجتمع والثقافة في اكتشاف الفسيفساء كبنية جمالية ورؤيا فنية . اي لا تعود الفسيفساء «شاهدا» على شيء آخر او «اداة» لتفسيره ، وانما هي «الظاهرة» التي تحتاج الى الشواهد والادوات لتفسيرها وتحليلها وتقييمها .

يتفق معنا في الرأي أحد المهتمين بالموضوع في تونس ، إذ يقول «ولم تدرس لوحات الفسيفساء في اول ما درست لمعرفة هذا الفن بل درست كمصادر لتفسير الاساطير والاطلاع على المعتقدات والطقوس القديمة ، فظهرت كانعكاسات او كادلة لتاريخ الفن التصويري» (47) . بينما يقول آخر في سياق المديح «لا نكاد نجد إلّا الفسيفساء لتعرفنا على انموذج من المساكن الريفية» (48) ، و«هذه المنازل المحصنة قد تكون كثيرة الانتشار في القرن الاخير قبل المسيح ، بمصر والبلاد البونيقية» (49) . هما اتجاهان اذن في الموقف من هذا الفن الجميل .

وبالرغم من الاصل «الشرقي» للفسيفساء ، فقد وصلت الفسيفساء الرومانية عن طريق الاسكندرية . وهي التي سميت بالفسيفساء النبيلة . ويميل المؤرخون الى ان القرن الثاني بعد المسيح هو الذي بلغت فيه الفسيفساء درجة عالية من الاتقان في تصوير الاجسام وتنسيق الالوان . وفي القرن الثالث دخلت الفسيفساء الحياة اليومية وتشكلت في كل موضع على نحو خاص بالمكان . ولكننا في النصف الثاني من القرن الثالث نلاحظ ضعفا وتدهورا حين «اكتظت لوحات الفسيفساء بزخارف زادت في تشويهها»(50). اي ان هذا الطابع الزخرفي قد صاحب احدى فترات الانحلال الشامل . ولكن سرعان ما تلت هذه الفترة اكثر المراحل نضجا في الفسيفساء الحائطية التي تطورت على نحو بطيء منذ القرن الاول في روما ، الى ان بلغت ذروة مجدها في النصف الثاني من القرن الرابع واوائل القرن الخامس . «ان الفن المسيحي هو الذي خلق اكبر مجموعة من الفسيفساء الحائطية»(51) .

---

(47) النيفر، المنجي (المصدر السابق ص 10).

(48) فراديي، جورج — الفسيفساء في تونس — دار سراس — تونس 1976 (ص 3 من النص والترقيم من عندي فالصفحات غير مرقمة في النص الأصلي).

(49) المصدر السابق (ص 4).

(50) النيفر، المنجي — المصدر السابق (ص 24).

(51) المصدر السابق (ص 24-25).

وبالرغم من انه يستحيل تجاهل الفسيفساء الارضية او فسيفساء القباء او فسيفساء الاحواض ، وكذلك بالرغم من النشاة السابقة على العصر المسيحي بحوالي ثلاثة قرون ، الا ان الفسيفساء الحائطية المسيحية تبقى هي البنية الجمالية الاكثر بروزا ونضجا .

ولعلنا نستطيع ان نتجاوز التصنيفات الموضوعية (فسيفساء الخيول ــ الفسيفساء المأتمية ... الخ) وحينذاك يمكن لنا أن نقبض على زمام اتجاهات فنية عديدة تشابه ولا ترادف المصطلاحات المعاصرة كالكلاسيكية والرومانسية والسوريالية وغيرها . وبين هذه الاتجاهات بعض القواسم المشتركة الرئيسية .

نجد أنفسنا في البداية أمام التجسيم البشري أو الحيواني أو النباتي . وهو يختلف عن تجسيمات عصر النهضة في إقامة التناسب بين عناصر اللوحة من خطوط وألوان على أساس «الحركة» الداخلية بين هذه العناصر لا على اساس المطابقة أو التقارب مع «الخارج» سواء كان نصا لاهوتيا او حكاية ميثولوجية أو نشاطا طبيعيا في نطاق الوعي . هذا التناسب اذن لا يصل بالتجسيم الى حدود التضخيم الذي عرفه المصريون والاغريق والرومان وعصر النهضة الاوربي . نستطيع ملاحظة هذا القاسم المشترك في الفسيفساء الجنائزية «هنشير مسعدين» المحفوظة بمتحف باردو (1898) وهي تصور الكاس المقدس وبضعة طيور ، وفسيفساء «الصخيرة» التي تصورها اعمدة تعلوها اقواس يتوسطها طائر وتحته صليب كبير تعلق بذراعيه انية البخور المقدس مشتعلة . واللوحة محفوظة في متحف صفاقس ، وفسيفساء «انتصار نبتون» التي ينتصب فيها اله البحر فوق عربة مطهمة بالخيول تجري على سطح البحر الاخضر . وهي محفوظة بمتحف سوسة . وفسيفساء تجريدية على شكل نصف دائرة تغطي صدر الكنيسة مؤلفة من مثلثات متجهة للخارج عبر شبكة خطوط منحنية ومتقاطعة . وهي محفوظة بمتحف الجم . ان هذا التناسب الواقعي في التجسيم يرتبط بالحركة الداخلية للوحة ، ومن ثم فهذه

الواقعية لا تتناقض مع الشاعرية احيانا ، والقادمة من سيمترية واضحة تكاد تكون هندسية الايقاع سواء في رسم المربع او المثلث او الدائرة او القوس أو في إضافة جو الفانتازيا ، حتى بالنسبة للرؤى الدينية في الفسيفساء كأن يتناول الطائر القربان المقدس او تنطلق من الكاس الربانية نباتات مزهرة . وليس المهم هو تأويل الرسم بان طيور الجنة تشرب دماء المسيح او ان جسده يزهر الورود فالاهم ان هذه الشاعرية الفانتازية هي احد عناصر التناسب في حركته الداخلية لا في علاقته بالخارج .

وهنا يصبح «التلوين» بمثابة التجسيم الايقاعي في الاجساد النصفية (للالهة غالبا) اي حيث يتكون الجسم من نصف علوي بشري ونصف سفلي حيواني (من الخيول) وفي التماثيل النصفية او ما يشبه البورترية البارز ، تتناغم الالوان مع الاضواء والظلال تناغما هامسا بالتدرج البطيء والمفاجآت القاطعة كالصدمة . يصبح اللون «بعدا» في التكوين كأنه احد عناصر النحت لا التصوير .

هذه البنية الجمالية ، كما انها متعددة المصادر ومتداخلة الأصول ، فانها كذلك تؤثر في بنى تكوينية مختلفة ، أي أن تأثيرها لا يقتصر على الرسم أو النحت ، وقيمتها لا تنحصر في المتاحف أو وثائق التاريخ والاديان والمجتمع القديم ، وانما هي تتصل بالتشكيل والموسيقى والمسرح والسينما . ويظل « الأحياء » أو النهضة ناقصة ، ما لم تبدع جسور الاتصال مع هذا الفن العظيم .

ج ـــ البنية المدينية :

البنية المدينية هي تلك الوحدة المعمارية ـــ الفكرية ـــ السياسية التي تفرض سيطرتها على بقية البنى ، وتبلغ استمراريتها حد القدرة « النموذجية » أو المثال الذي يقتدى به .

هذه البنية اذن ، ومن زاوية أخرى ، هي نقيض الدولة ـــ المدينة ، أو امبراطورية المدن ، حيث تصبح المدينة بنية سياسية مكتفية بذاتها ، لا تعرف

« مجتمعا » من المدن والقرى تتوسطه أو تتسلط عليه . وإنما هي المدينة والقطر معا . تلك اساسا هي « الدول — المدائن » البعيدة عن البحار والانهار . وغالبا ما تكون المدينة — القبيلة . انها بنية اجتماعية — سياسية — اقتصادية ، ولكنها ليست بنية مدينية ، حيث تتواجد شبكة من المدن ، متصلة ببعضها ، تشكل مجتمعا يتسع لتشكيلات اقتصادية متنوعة وأنماط انتاج مختلفة ، تتكامل وظيفيا في سلطة دولة . وهو الأمر الذي عرفته تونس منذ العصر الفينيقي — القرطاجي .

وإذا كانت الفسيفساء المسيحية تشكل البنية الجمالية جنبا الى جنب مع البنية التراثية الموصولة الحلقات ، فان البنية المدينية التونسية تتصل رأسا بالمرحلة العربية الاسلامية . ولأنها ليست « مرحلة » فقط ، وانما هي عنصر تكويني حاسم في « الهوية » ، فانها تغدو من العوامل الرئيسية المستمرة في تأصيل المعاصرة التونسية .

هناك ثلاثة أنماط لهذه البنية : مدينة القيروان ، والمهدية ، وجامع الزيتونة . وسنلاحظ أن اثنين من الأنماط الثلاثة هما من المدن ، وان النمط الثالث ليس « مدينة » . ذلك ان البنية المدينية ليست بالضرورة مدينة متكاملة السمات المعمارية — الاقتصادية — الاجتماعية ، وانما هي « وحدة » سواء تجسدت في مدينة كاملة أو في احد معالمها الذي ما كان يمكن ان يكون دعامة قروية أو قبلية .

وليست العبرة في البنية المدينية انها « اثر » معماري بديع التكوين او انه يبلغ درجة عالية من الاتقان الصناعي أو الزخرفي . وانما العبرة في «القيمة الحضارية» المتبقية والمتبلورة في الاشعاع الثقافي المتميز والذي يتحول مع الزمن لان يصبح أحد عناصر البناء الاجتماعي والنسيج اليومي للحياة والقوام الديناميكي للنمو .

ركائز هذه البنية ، يمكن رصدها على النحو التالي : أولا ، القيمة التأسيسية ، لا بمعنى « الانشاء » ، وإنما بمعنيين هما : الابداع والجذرية .

هذا هو المصطلح الأول الذي يجمع بين القيروان والمهدية والزيتونة . فالقيروان قيمة ابداعية من حيث كونها منبرا ، ومن حيث كونها رسالة ، ومن حيث كونها اثمرت من العلوم العربية والاسلامية ما جعل منها مركزا اشعاعيا للمغرب باكمله . لم تكن حامية وحافظة فقط ، وانما اجتهدت وخلقت فكانت قيمة ابداعية . وايضا كانت قيمة جذرية ، لم تركن الى الاصلاح وانصاف الحلول والتوفيق ، وانما كانت لها « الشخصية » الصدامية في الدفاع عما تمثل وفي الهجوم على ما لا تعتقد . في علومها الفقهية كانت كذلك ، وفي مواقفها السياسية من تقلبات الخلافة والمذاهب كانت كذلك ، وفي فاعليتها الوحدوية ظلت دوما كذلك [52] .

وتبدو المهدية على النقيض من القيروان في نشاطها ورسالتها . ولكن هذا التناقض نفسه هو الذي يمنح هذه المدينة مصطلح التأسيس والقيمة التأسيسية ، قيمة الابداع والجذرية معا . ما ابعد الظروف التي جاءت بعقبة بن نافع والاخرى التي جاءت بعبيد الله المهدي ، وما ابعد الاسباب التي دفعت عقبة لاختيار المكان الحالي للقيروان ، عن الاسباب التي دفعت المهدي لاختيار المكان الراهن للمهدية ، واخيرا فما ابعد الدور الديني والقومي الذي قامت به القيروان عن الدور المذهبي الذي قامت به المهدية . ولكن هذا الاختلاف هو الذي يجعل للقيروان شخصيتها المميزة كبنية مدينية ، ويجعل للمهدية شخصية مغايرة كبنية « أخرى » . وبينما بنيت القيروان في منطقة تشبه في مناخها وتضاريسها المنطقة التي قدم منها الفاتحون العرب الأوائل، فان المهدية « لم تخطط في منطقة خالية بل نرجح انها خططت في مناخ عمراني متكامل ترتكز اليه كقصبة كما يقول الجغرافيون العرب اي كمركز عاصمة » [53] .

---

(52) المطوي، محمد العروسي — سيرة القيروان — الدار العربية للكتاب — تونس 1981 (ص 11-36).

(53) الفقيه احمد، الطيب — المهدية عبر التاريخ — دار القلم — تونس 1969 (ص 51-52).

وللمهدية ازدهار تاريخي كمرسى ، وديني كمعبد يسمى « قصر جمة » . ولكنها في القرنين الأوّلين للهجرة وصلت في تدهورها لان تصبح مجرّد قرية وفي عام 912م بدأت تاريخا جديدا حين اتخذها اول الفاطميين الخليفة عبيد الله المهدي عاصمة لملكه واعطاها اسمه ، وقد بوشر في بنائها على هذا الاساس عام 915 ولكنه عاد فأضاف إليها بردم البحر من جهة وتعمير « زويلة » من جهة اخرى . وما لبثت المهدية ان اضحت « أعظم مدينة في المغرب » ، ويرجح البعض انها شيدت « على نمط مدينة سامراء بالعراق »[54] . وكما عرفت القيروان مسجدها الجامع ، كذلك المهدية كان لها « الجامع الكبير » بالاضافة الى الميناء ودار الصناعة ، وغير ذلك من اسواق وحمامات وطرق وقصور وابواب مما رفع المهدية الى مستوى القيمة « الابداعية » في الفن المعماري وادارة الحكم على السواء . والى جانب هذه القيمة كانت هناك « الجذرية » التي صاحبت الامتداد المذهبي الى مصر . وأيا كان تقويم البدايات والنهايات في تاريخ المهدية ، فانها تبقى كالقيروان رغم التناقض بنية مدينية ذات قيمة تأسيسية باقية في العقل والوجدان أكثر كثيرا من الحضور على الأرض ، او الحضور الشعائري في طقوس المذهب .

ولما كان المسجد هو المكان الأول للتعليم في الحضارة العربية الاسلامية فقد كان للمسجد الجامع في القيروان والجامع الكبير في المهدية أهمية خاصة في تكوين القيمة التأسيسية للمدينتين ، اما جامع الزيتونة فقد كانت له وحده قيمة تأسيسية مستقلة ، فهو نفسه بنية مدينية كاملة الأوصاف ، في العهدين الحفصي والتركي .

عرفت تونس تيارين أساسيين في «العلم» هما التيار التركي والتيار الاندلسي ، ولكن « التيار التونسي الأصيل بقي بارزا ممثلا في العائلات التونسية التي اشتهرت بالعلم »[55] . كان الفقه والتفسير والحديث وعلم

(54) المصدر السابق (ص 67).

(55) المعموري، الطاهر — جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي — الدار العربية للكتاب — تونس 1980 (ص 14).

الكلام وعلوم العربية ، أهم علامات « الثقافة » في ذينك العهدين . وقد كان ذلك يعني فيضا هائلا من العلماء والمؤلفات وتقاليد التعليم . ولكن تونس « لم تأخذ مظهر المدينة الا في العهد الخراساني بعد زحف بني هلال على القيروان وبعد انهيار الدولة الصنهاجية » (56) .

وفي وسط مدينة تونس القديمة ارتفع جامعها العتيق : جامع الزيتونة . وهو الجامع الذي درست فيه العلوم قبل ان تصبح تونس قاعدة لافريقية ، وهو ايضا الجامع الذي ينفرد بين بقية الجوامع التاريخية وغير التاريخية التي شيدت في المدينة على مر العصور والأحقاب . ينفرد بهذه البنية المدينية لا بشموخ الفن المعماري . كان المؤسسة الثقافية الأولى في البلاد . كان الجامع والجامعة والمجمع ، كما هو حال الأزهر في مصر للأئمة والعلماء والطلاب والمكتبات والقراء ودار الافتاء ، كانت هذه كلها بعض أركانه . ومن هذه الأركان تكونت القيمة التأسيسية لجامع الزيتونة اذ كان ابداعا « للاصالة » وتجذيرا « للمعاصرة » . ولعل هذا التعبير هو الاقرب الى فهم الرسالة الزيتونية بعيدا عن الشكل الخارجي الذي يراها رسالة « سلفية » شكلا ومضمونا .

ان السلفية هنا ليست اتجاها ايديولوجيا ، وانما هي « مادة تكوينية » والموقف منها هو السلفي أو الحديث . لذلك نقول إنه ابداع للاصالة لا للسلفية ، ونقول انه تجذير للمعاصرة لا للحداثة . وتختلف الاصالة والمعاصرة كلتاهما من مرحلة الى اخرى ، ويبقى جامع الزيتونة في مختلف المراحل قيمة تأسيسية تجمع في تضاعيفها بين الابداع والجذرية .

الشمول ، هو القيمة الثانية للبنية المدينية في القيروان والمهدية والزيتونة . ذلك أن العلاقات التي سادت بين القيروان وصقلية من ناحية وبين القيروان والمغرب الأوسط والاقصى من ناحية ثانية وبين القيروان والأندلس من ناحية ثالثة، تبلغ من الشمول درجة «الرؤيا» و«القيمة المعيارية»، فهي لم تكن علاقات سياسية عابرة، وإنما

(56) المصدر السابق (نقلا عن ابن خلدون).(ص 45).

تميزت بما نسميه الآن الطابع الاستراتيجي . وهو في الصميم طابع ثقافي تنبثق عنه الرؤيا التي تتجاوز الافق الضيق الى ارحب الافاق (الانسانية) . وتتحول هذه الرؤيا الى قيمة معيارية تشبه القرب أو البعد من « حقوق الانسان » . هكذا كانت القيروان والمهدية والزيتونة رغم التباعد التاريخي حينا والمذهبي حينا اخر . وكذلك بالرغم من الضربات التي تلقتها المدينتان والجامع الاعظم لأسباب مختلفة ومراحل متباينة ، ولكن قيمة الشمول بشقيها — الرؤيا والمعيار — بقيت تؤثر في امتدادات تتجاوز تونس إلى المغرب العربي ، ثم تتجاوز المغرب العربي إلى مصر والمشرق العربي ، ثم تتجاوز الماضي وتثب إلى الحاضر في الدور الذي لا يمكن نكرانه : لحماية الذات والهوية من هجمات الوافدين ، أتراكا أو فرنسيين . ولم يكن هذا الدور الخطير تاريخيا فقط ، وإنما هو دور يستمر ، له صفة النمط البنيوي الكامن حينا والظاهر حينا آخر . وفي جميع الأحيان هو قيمة مستقرة بين قيم الوعي الشعبي .

□ □ □

وليست هذه البنى — التراثية ، الجمالية ، المدينية — الا الهيكل ألتكويني لتأصيل المعاصرة التونسية . وهو التأصيل الذي يؤكد انه ليس من جوهر سرمدي (أزلي — أبدي) كعروق الذهب النقية ، لا في العنصر ولا في الشكل الاجتماعي . ولكن الأرض التونسية وشعبها قد عرفا من التطورات التاريخية والتراكمات الحضارية ما يصوغ شخصية ثقافية — وطنية متميزة الملامح والسمات التي يمكن العثور على اصولها ومصادرها واكتشاف صياغاتها ومصائرها في معادلة النهضة الحديثة .

وهي معادلة الاستقلال السياسي والتنمية بكل ما تعنيه مسيرة هذا الاستقلال وتلك التنمية من مشكلات وصراعات في الداخل والخارج ، وفي الاقتصاد والثقافة .

وهي المعادلة التي تجسد لنا على صعيد الفكر الطابع المميز لتونس ، ولكن ضمن اشكاليات ثنائية : الفرانكفونية من جهة والأممية الاسلامية من جهة اخرى . وكلتاهما تؤدي الى الازدواجية الثقافية والعدمية القومية .

معادلة النهضة في المقابل ، تعتمد « التونسة والتعريب » في اطار القوى الاجتماعية الاقدر على تشكيل ما يسمى بالطبقة الوسطى . لذلك فان تعقيدات التداخل التاريخي بين الفرانكفونية وبعض اليسار ، أو بين العروبة وبعض اليمين ، لا مكان له في متابعة « النهضة » ذات المحور الرئيسي : التونسة والتعريب . داخل « التونسة » ذاتها هناك ، بمعنى ما ، يسار ويمين . وداخل « التعريب » ذاته هناك ، بمعنى اخر ، يسار ويمين . ولكنهما يمين ويسار داخل « النهضة » لا خارجها حيث الفرنسة والاممية الدينية ، أيا كانت اللافتات الايديولوجية أو (الحضارية) التي يرفعها هذا التيار او ذاك .

هذا لا ينفي ان للنهضة موقفا من التاريخ وآخر من اللغة وثالثا من الدين . ان « الاصلاح » السياسي واللغوي والديني ، هو لب اللباب في هذه النهضة ، وهو اصلاح لا يزعم « الثورة » ولا هو بالثورة المضادة . ولكنه بصفته اصلاحا ، فانه يواجه التحديات . وقد ينجح فندعو هذا النجاح « نهضة » او يخفق فندعو هذا الاخفاق سقوطا . غير أن النجاح والسقوط كليهما وجهان لعملة واحدة هي « معادلة النهضة » . ان ما نجح في مواجهته منذ نصف قرن قد يسقط في مواجهته الان ، بسبب المتغيرات الحثيثة للمجتمع والعصر ، وغياب التوازي أو التطابق او التقاطع بين هذه المتغيرات من ناحية ، وبين ثباتية التعبير السياسي أو بطء التطور في التعبير السياسي عن تلك المتغيرات من ناحية اخرى .

في مواكبة معادلة النهضة اذن ، من المهم التخلي عن ثلاث مقولات شائعة في مختلف مناطق العالم المتخلف ، واحيانا المتقدم : الجوهر السرمدي أو الاستمرارية الميتافزيقية ، والأولوية أو الاسبقية المطلقة في ابداع او صنع ملمح حضاري . ان الطابع المميز والعطاء الخاص بقطر من الاقطار

لا يحتاج إلى « اعتراف » من الاخرين أو « أناشيد المجد الرومانسية » من اصحابه . وانما يحتاج إلى الرؤية التاريخية واستنباط قوانين التطور والاضافة المتجددة العطاء .

لقد اسهم في نحت معالم الشخصية الثقافية لتونس ملايين من البشر في عشرات القرون ، فهي لا تحتاج إلى تأكيد ، وانما هي تحتاج إلى ملايين الابداعات من عشرات الأجيال ، بغية الحفاظ على هذه الشخصية ، ودعم « البيئة » التي احاطت بنموها و« التكوين الحضاري » الذي اثمرها .

مراجع القسم الأول

1 — WISSLER, C : **Man and culture**, New-York 1923

TITIEV, M : **Culture and Anthropology**, New-York 1959

2 — وصفي، عاطف **الانثروبولوجيا الثقافية**. دار النهضة العربية للطبع والنشر — بيروت 1971.

3 — BEALS, R : and Hoiger. An **Introduction to Anthropology** New-York 1953

4 — Chombart de lauwe, P.H. **Images de la Culture**, Payot ,Paris 1970

5 — The World Bank **World development Report**, New-York 1980

6 — United Nations **Statistical Yearbook**, New-York 1971-1981

7 — وزارة الشؤون الثقافية **اشارات حول السياسة الثقافية** تونس 1983.

8 — وزارة الشؤون الثقافية **من أجل مشروع ثقافي** — طبعة محدودة بالاستنسيل تونس 1981.

9 — وزارة الشؤون الثقافية — **المجلس الأعلى للثقافة الدورة الأولى** تونس 1983.

10— المكتبة الوطنية ، **مركز الدراسات والتوثيق للتنمية الثقافية** — مصلحة الاحصاء ، احصائيات ثقافية — طبعة محدودة بالاستنسيل تونس 1984.

11 — الشريف، محمد الهادي، **تاريخ تونس من عصر ما قبل التاريخ الى الاستقلال** — دار سراس للنشر — تونس 1980.

12 — عبد الوهاب، حسن حسني، **ورقات من الحضارة العربية في افريقية التونسية**، مكتبة المنار تونس 1965.

13— ابن ابي الضياف، احمد، **اتحاف اهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الامان** — نشر كتابة الدولة للشؤون الثقافية والارشاد — تونس 1964.

14 — البوني، عفيف، **وعي الهوية العربية في الفكر التونسي الحديث**، منشورات العالم العربي، باريس 1981.

15 —القيرواني ابن أبي دينار **المؤنس في أخبار افريقية وتونس — تحقيق محمد شمام — مطبعة الدولة التونسية — تونس** 1967.

16 — **حجازي، احمد عبد المعطي، رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر** — دار الاداب — بيروت 1979.

17 — جوليان، شارل اندري، **المعمرون الفرنسيون وحركة الشباب التونسي**، الشركة التونسية للتوزيع — ترجمة محمد مزالي والبشير بن سلامة — تونس (...).

18—ابن الحاج يحيى، الجيلاني — والمرزوقي، محمد — **معركة الزلاج** — مكتبة المنار تونس 1961.

19 — ابن عاشور، محمد الفاضل، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، الدار التونسية للنشر — تونس 1972.

20 — الكعاك، عثمان ، **التقاليد والعادات التونسية**، الدار التونسية للنشر — تونس 1981.

21 — النيفر، المنجي، **الحضارة التونسية من خلال الفسيفساء** — الشركة التونسية للتوزيع — تونس 1969.

22 — فرادبي، جورج، **الفسيفساء في تونس — دار سراس للنشر — تونس 1976.**
23 — **المطوي، محمد العروسي ، سيرة القيروان — رسالتها المدينية والثقافية في المغرب الاسلامي —** الدار العربية للكتاب — تونس **1984.**
24 — أحمد، الطيب الفقيه — **المهدية عبر التاريخ — دار القلم — تونس 1979.**
25 — **المعموري، الطاهر — جامع الزيتونة — ومدارس العلم في العهدين الحفصي والتركي —** الدار العربية للكتاب — تونس **1980.**

القسم الثاني

النّهضة

الفصل الثالث
الأرض والتّاريخ

1) تقديم مقارن

تونس مع مصر ولبنان (والادق سوريا الطبيعية) تشكل مثلث النهضة العربية الحديثة ، من حيث العطاء النظري والعملي .

وكما ان محمد علي (1769-1849) الالباني صار مصريا بالنهضة التي ارتادها ، كذلك خير الدين فقد صار تونسيا بدوره النهضوي .

ولأن التكوين الاجتماعي للاقطار العربية في بداية القرن الماضي وما قبله كان خاضعا لهيمنة السلطنة العثمانية ، فان القوى الاجتماعية البازغة في هذه الاقطار ما كانت تستطيع التوحد (العربي) بمواجهة الخلافة التركية ، ولا كانت تستطيع ذلك بعد الاحتلالات الفرنسية والبريطانية والايطالية لاراضيها . ومن ثم كان التوجه العربي بديلا للتوحد ، وكان النمو القطري هو الحقيقة الاجتماعية . لذلك ، فالتمصير كالتونسة ، كان تقليدا تاريخيا في فكر النهضة وعملها ، فقد كان يعني الاستقلال الوطني عن العثمانيين والأوروبيين باختلاف تسمياتهم واديانهم ولغاتهم . الاستقلال الوطني — القطري، بقيادة الصفوة الطالعة من قلب القوى الاجتماعية الصاعدة حينذاك على انقاض ما يشبه الاقطاع والتشكيلات الأكثر تخلفا من رواسب النظام القبلي والعشائري .

ولأن التطور لم يكن متوازيا في مختلف البقاع العربية ، فان المقارنة بين مصر وتونس على سبيل المثال ، هي مقارنة نسبية احتمالية اكثر منها مقارنة قياسية .

إن جوهر المعادلة النهضوية كان واحدا ، هو ذلك الحل الوسطي الذي انبثق من الاحتياجات الموضوعية للشرائح والفئات أي التوفيق بين قيم التراث (والمقصود هنا هو الدين ، واساسا الاسلام في ينبوعيه الاولين : القرآن والسنة) وبين قيم العصر (والمقصود هو الجانب العملي من حضارة الغرب اي التكنولوجيا) وكان ذلك يعني تحديث الهياكل الاقتصادية والاجتماعية بحيث تستوعب التقنيات الجديدة ، دون ان ينال ذلك من (الايمان) . بل

ويمكن البحث (والاجتهاد في تأويل) النصوص ، لعلها تطمئن الوجدان الديني على أهمية التحديث ، وتوفر له اليقين بان التكنولوجيا لن تخدش ايمانه بسوء . كان المطلوب اذن : تطبيقات العلم الغربي من ناحية ، والفتوى بشرعية استخدامها من ناحية اخرى .

وقد تطلب ذلك استبعادا لتيار « الصمود » بوجه الانماط الانتاجية الوافدة مع قوى الانتاج الحديثة والعلاقات الاجتماعية الطارئة وما تثمره من قيم اجتماعية مغايرة للاستقرار السلفي القديم . كما تطلب استبعادا للتيار الذي انبهر بالحضارة (الغربية) وفضل الذوبان المطلق فيها . وهما تياران اجتماعيان اصلا ، احدهما يحتمي في التقاليد الاجتماعية وسطوة الأشكال والقيم والانماط والعلاقات الراسخة منذ وقت بعيد . والاخر هو الذي « باع » ذلك كله مقابل الحصول على توكيلات الاحتكارات الاجنبية ، وهو ما اصطلحنا على تسميته بالتيار الكمبرادوري . وللتيارين موقفهما المغاير لمسالة التاريخ أو اللغة أو الدين . ولكن ما يصح قوله في مصر لا يتطابق كليا مع الوضع في تونس . ان الجناح السلفي المصري لم ينفرد بحماية اللغة العربية مثلا ، بينما تميزت السلفية التونسية بانها كانت قلعة للغة العربية وعلومها . ولم تعرف مصر الازدواجية اللغوية ، ولذلك فالتيار الكمرادوري لم يكن متميزا بلغة الاحتلال والمصالح الاقتصادية المرتبطة بهذه اللغة . وفي تونس لم يكن التيار المتفرنس كله كمبرادوريا ، بل كان بعضه ينتمي لليسار .

غير ان هذين التيارين لم يؤسسا النهضة ومعادلتها في مصر او في تونس . وإنما كان الجمع بين « التراث والعصر » هو عماد هذه النهضة هنا وهناك . ومن ثم فقد اعتمد التحديث في الحالين على تغيير تدريجي لقوى الانتاج وعلاقات الانتاج والقيم الاجتماعية . فاصبح التصنيع والتعليم وعصرنة الجيش وتحرير المرأة ، وقيام المؤسسات الشعبية والحاكمة كالاحزاب والبرلمان والتخصصات الوزارية والقضاء والمواثيق الدستورية والقانونية ، والترجمة (عن اللغات الاجنبية) ، والتفسير (للقرآن والسنة) من اهم عناصر جدول اعمال النهضة .

وفي احدى المراحل كان فرد واحد يكفي للدلالة على النهضة كرفاعة الطهطاوي (1801-1873) في مصر أو سليمان البستاني في لبنان او خير الدين في تونس . وفي مرحلة اخرى كان « فريق العمل » كالامام محمد عبده (1849-1905) ومحمود سامي البارودي وقاسم امين في مصر وكالامام محمد الطاهر بن عاشور ومحمد علي والطاهر الحداد وغيرهم في تونس . وليس المقصود بفريق العمل هو ما نعرفه الان من هذا المصطلح ، وانما نقصد به التكامل بين منجزات اطراف ، ربما كانوا متباعدين في الزمان او في المكان . وفي جميع الأحوال لم يعملوا معا في حقل واحد ، باستثناءات محدودة كالثورة العرابية في مصر أو العمل النقابي أو الاصلاح الديني في تونس .

وهناك من يرى ان مظاهر الغموض في النصوص التراثية وافتقارها إلى تجسيد مقولات مثل « الشورى » و« الحسبة » و« اولي الأمر » هي التي اضطرت الطهطاوي والكواكبي (1854-1902) وسلامة موسى (1887-1958) وطه حسين (1889-1973) إلى البحث في المشروع الثقافي الغربي عن جواب يفتقدونه في الثقافة العربية الكلاسيكية ، لمشاكل العصر [1] . ولكن مثل هذا الخطاب موجه أساسا الى النخبة ، ولا يثير الاشكالية ذاتها على الصعيد الشعبي الواسع والبنية التحتية ايضا . بالاضافة الى ان مسالة الغموض شديدة النسبية ، ولربما رأى رواد النهضة العكس تماما : وهو ان هذه المقولات واضحة جدا ، ولكنها غير كافية او غير صحيحة او انها ظهرت في سياق مختلف للغاية عن سياق المجتمعات العربية ـــ الاسلامية ، في بدايات القرن الماضي . لذلك أميل أكثر إلى رأي آخر يقول : « ان نظاما للقيم واحساسا بالهوية الجماعية هما بعدان اساسيان للجماعات الاجتماعية والتشكيلات الاجتماعية . شانها في ذلك شأن الابعاد الاقتصادية او السياسية . وما من

(1) وناس ، المنصف ـــ « حول مقولة العنف في السلطة العربية » ـــ مجلة « دراسات عربية » بيروت ـــ العدد 8 يونيو 1983 (ص 133) .

بعدٍ من هذه الابعاد يمكن ان يحدد بالكامل اي بعد اخر . ولكن لكي نفهم مشكلة الاستمرارية والتغيير في السلوك الجماعي للجماعات الاجتماعية وفي العلاقات بينهما ، من الضروري دراسة التوترات والتناقضات التي تعمل على تحريك نظام القيم والبعد الثقافي لكل جماعة » [2] .

فإذا اعتبرنا ان النهضة جاءت بنظام جديد للقيم ، وايضا ببعد ثقافي مختلف عن السياق التقليدي للثقافة العربية الكلاسيكية ، فان ما يعنينا هو البحث في شكل ونوعية ما استمر وما تغير في « الجماعة الاجتماعية » و« التشكيلات الاجتماعية » من حيث نظام القيم والهوية الجماعية . ولا بد هنا ، ان نأخذ في اعتبارنا الفكرة القائلة : « ان الاشكال السياسية الجديدة لا تنتشر بمجرد حلولها محل ما سبقها من مثل ومعايير . انها تنشر بالاحرى في سياق تطور جديد يتم بين ثنايا موازنة الطموحات الحضارية في الماضي بأسس الفعالية التي يطلبها القرن العشرون » [3] .

2) الريادة والتكوين

ابرزت « النهضة » سواء في مصر أو في تونس اربعة انماط ريادية ، تحدد دورها في التكوين الاجتماعي ــ الثقافي ، لمرحلة « يقظة » أو « إحياء » أو « انبعاث » كما وصفها البعض .

النمط الأول: هوالسياسي
النمط الثاني: هوالمفكر
النمط الثالث: هوالمصلح الديني
النمط الرابع: هوالمؤرخ

---

(2) زغل ، عبد القادر ــ المدارس الغربية والهياكل الاجتماعية في الشرق الأوسط ــ مجلة « المستقبل العربي » ــ بيروت ــ العدد 37 ــ مارس 1982 (ص 25) .
(3) هرماسي ، محمد الباقي ــ « السياسة والثقافة في الوطن العربي » ــ العدد 45 ــ نوفمبر 1982 (ص 5) .

وليست هناك حواجز فاصلة بين الأنماط الأربعة ، فقد تجتمع كلها في شخصية واحدة او قد يجتمع نمطان منها ... ولكن الأنماط الأربعة هي جزء من بني « السلطة » ، وينطلق فكرها وعملها واصلاحها من داخل جهاز الحكم ، سواء بالمعنى الايجابي في الاشتغال بأمور الدولة ، أو بالمعنى السلبي الذي يتضمن الانتماء دون الفاعلية .

ولعلنا ، بهذا التصور الذي سنختبر فروضه ، نستطيع تفسير الطابع التاريخي لاشكالية « المثقف » العربي في العصر الحديث . ذلك ان نمطية الدور في علاقته ببنية السلطة لم يتغير منذ فجر النهضة الى اليوم تغيرا نوعيا .

ان اختيارنا « للنمط : الرائد التكويني » لا يعني تجاهلا للعديد من رموز النهضة الذين قد لا نحتاج لمناقشة اعمالهم أو ادوارهم تحديدا ، كأعمال وادوار بيرم الخامس ومحمد السنوسي وسالم بوحاجب والبشير صفر وغيرهم ، والحقيقة ان النهضة التونسية لم تأخذ حقها من الدرس التفصيلي المتعمق بعد . ولكننا هنا ، من زاوية رئيسية ، لا نؤرخ لهذه النهضة ، بل ولا نتعرض لها بالتحليل والتقويم . وانما نحن نشير فقط إلى الأنماط البنيوية لريادتها التكوينية كمدخل لبحث اشكالياتها الفكرية المعاصرة .

قبل ان نحدد رموز هذه الأنماط ، نقول ان « الرحلة الى الغرب » في تراث النهضة العربية الحديثة ، لا يدخل مطلقا ، في أهم نماذجه ، في باب أدب الرحلات ، وإنما هو الخصوصية العربية التي تميز بها فكر « النهضة» العربية الحديثة ... فالارتحال نحو الغرب هو « توجه » فكري وحضاري يبتغي حل الاشكالية أو تكوين المعادلة . نقول المعادلة « بالتوفيق » بين التراث والغرب . وإذن ، فالعمل النهضوي يتكون من « تأويل التراث » الذي نسميه « الاصلاح الديني » او « عصر الاحياء » . ويتكون من « التعريف بالغرب » . لذلك ليست صدفة أن تشترك مصر وتونس ولبنان (سورية الطبيعية) في عملية الارتحال النهضوية هذه ، وفي حدود المعنى المشار اليه .

الرحلة هنا ، ليست شكلا ، وانما هي مضمون . والغرب هنا ليس المكان الجغرافي ، وانما هو الفكر .

اين تونس من « الرحلة الى الغرب » ؟

لقد تفضل الدكتور المنصف الشنوفي في مقدمة التحقيق العلمي الدقيق لمقدمة كتاب خير الدين « اقوم المسالك » بان وضع جدولا هو الاول من نوعه في دراسات النهضويين ، يصنف « الرحلات » العربية الى الغرب ، مرسخا الدلالة الرئيسية لهذه الرحلات [4] .

ونتبين من هذا التصنيف ما يلي :

أ — ان عدد الرحالة العرب الى « الخارج » هو 22 رجلا من بينهم ثمانية تونسيين .

ب — ان 14 مصريا ولبنانيا قاموا بـ 14 رحلة الى اوروبا ، وان التونسيين الثمانية قاموا بعشر رحلات من بينها واحدة الى الحجاز (الرحلة الحجازية لمحمد السنوسي — نشر بعض اجزائها) .

ج — ان تسعا من هذه الرحلات نشر في القاهرة ، وان ست رحلات نشرت في تونس ، وان اثنتين نشرتا في بيروت ، وان اثنتين نشرتا في باريس ، وان واحدة نشرت في الاستانة .

د — ان الرحلة الأولى هي « تخليص الابريز في تلخيص باريز » لرفاعة رافع الطهطاوي نشرت في القاهرة عام 1834 وان الرحلة الاخيرة هي « سلوك الابرز في مسالك باريز » لمحمد بلخوجة وقد نشرت في تونس عام 1900 .

وهذا التصنيف ، ايا ما كان قد فاته من رحلات مجهولة او معلومة ،

(4) الشنوفي ، المنصف ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك — الدار التونسية للنشر — تونس 1972 (ص 10 و11) .

وايا ما كان رصده لرحلات تبتعد كثيرا أو قليلا عن رسالة النهضة ، فانه يعطي للمرة الأولى خطا بيانيا سليما لنقاط الارتكاز في هذه النهضة وهو خط يؤكد فرضيتنا الأولى بأن هذه النهضة انطلقت على ثلاثة محاور رئيسية منذ بدايات القرن الماضي : مصر وتونس ولبنان . ويؤكد الفرضية الثانية ، وهي ان العطاء التونسي قد تجاوز نسبة الثلث من ناحية الكم . واضيف من جانبي : ومن ناحية الكيف ايضا ، كما سندقق في ما بعد . وان العطاء التونسي انفرد بالرحلة الحجازية التي تكرس البعد العربي ـــ الاسلامي ، في المعادلة النهضوية . وهو ليس تكريس المصادفة ، لأننا سنكتشف حضور هذا البعد بكثافة في الانتاجات النمطية لرواد النهضة التونسية .

وقد اخترت الأنماط ـــ الفرضية التالية :

أ ـــ المؤرخ هو: احمد ابن ابي الضياف
ب ـــ السياسي (والمفكر) هو : خير الدين
ج ـــ المصلح (الاجتماعي) هو : الطاهر الحداد
د ـــ المصلح (الديني) هو : الطاهر ابن عاشور

وسنلاحظ أن اول اختلاف مع الوضع النهضوي في مصر ان خير الدين التونسي قد جمع بين السياسي والمفكر بينما كان الحال في مصر ان محمد علي وابنه ابراهيم باشا هما : « السياسي » ، وان رفاعة الطهطاوي رغم عمله في جهاز الدولة ، هو « المفكر » .

وسنلاحظ ايضا « تصرفا » في تطبيق المصطلح الريادي التكويني ، باضافتنا المصطلح الاجتماعي ، وذلك لأن الطاهر الحداد لم يتخل لحظة عن الاعتماد على الشريعة الاسلامية في تبرير الوضعية الجديدة المرجوة للمرأة المسلمة مي تونس .

(المـــؤرخ)

يختلف ابن ابي الضياف في تونس عن عبد الرحمان الجبرتي في مصر

اختلافا مهمّا ، هو أن المؤرخ التونسي كان صاحب اول « رحلة » نهضوية تونسية إلى الغرب ، بينما انحصرت « مقارنة » الجبرتي بين مصر والغرب في رؤيته للحملة البونابرتية وآثارها . كذلك اهتم الجبرتي بالتاريخ الاجتماعي المصري ، بينما اهتم ابن ابي الضياف بالتاريخ السياسي التونسي في علاقاته المتشابكة بين المجتمع المحلي من ناحية وفرنسا من ناحية ثانية ، والباب العالي من ناحية ثالثة .

هذا بالاضافة الى ان الجبرتي (1754-1825) هو أساسا مؤرخ القرن الثامن عشر ، اما ابن ابي الضياف فهو أساسا مؤرخ القرن التاسع عشر (1802-1874) . وهذه الفروق لا تقيم وجها رئيسيا للتشابه بين الرجلين العظيمين ، ولكن كتاب المؤرخ المصري « عجائب الاثار في التراجم والأخبار » وكتاب المؤرخ التونسي « اتحاف اهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الامان » يجتمعان على النهضة بالوطن من خلال « التاريخ » الذي يتصل بـ « الأرض » اتصالا رأسيا وأفقيا ، فالوطن عند الجبرتي وابن ابي الضياف كما هو عند الطهطاوي وخير الدين هو « الأرض التاريخية » : مصر عند المصريين وتونس عند التونسيين . والاسلام هنا وهناك رابطة دينية جامعة بين المسلمين ، ولكنه ليس رابطة قومية . ولأن مصر وتونس كلتاهما ولاية (عثمانية) شبه مستقلة ، فقد اختلف الوضع فيهما عن الوضع في بقية الولايات المندمجة اندماجا كليا في دولة الخلافة . ان هذا الاستقلال النسبي الذي انفردت به مصر وتونس ، يؤثر تاريخيا وايديولوجيا في اقامة التشابهات بين مسيرتيهما النهضويتين من جهة ، والاختلاف بينهما معا وبقية الولايات والاقطار من جهة ثانية . ومن المفارقات ذات الدلالة ان الحزب الوطني في مصر كان يميل نحو الاستانة ، ولكن زعيمه مصطفى كامل هو صاحب القول المأثور « لو لم أكن مصريا لوددت ان اكون مصريا » . وكذلك حزب الأمة الذي كان يميل ناحية الغرب ، فان زعيمه احمد لطفي السيد هو صاحب الشعار « مصر للمصريين » . اي ان (الوطن — مصر) هي الرؤيا التاريخية للأرض بدءا من الفكر النهضوي الرائد الى الفكر السياسي الحزبي .

هكذا كان الأمر في تونس ، فقد امتد فكر ابن ابي الضياف وخير الدين حول (الوطن ــ تونس) الى التيار السلفي الذي تعلق دائما بالسلطنة العثمانية حتى بعد ان ولت الادبار (كجامعة اسلامية) ، وكذلك الى التيار التحديثي المائل نحو الغرب كحركة « الشباب التونسي » .

هذا هو فكر الطبقة الوسطى او ما يقابلها من تشكيلات اجتماعية مرادفة او مشابهة ، في عصر « نهضتها » وطموحها للندية والاستقلال عن الاجنبي والاستعانة بالرابطة الدينية لدعم هذا الاستقلال لا لاستبدال السيطرة باخرى . ولكن المؤرخ التونسي ليس وحيدا في تبني « قومية الوطن » و« رابطة الدين » فان السياسي والمصلح الاجتماعي و« المفكر » والمصلح الديني ، يشاركونه اليقين بان تونس هي الوطن ــ الام ، وان العروبة هي الاخوة ــ اللغة ، وان الاسلام هو الاحوة الدينية .

كذلك ، فان « المؤرخ » التونسي يشارك زملاءه النهضويين الاطار المرجعي المزدوج للحداثة : الاسلام والغرب . (من اجل) الاخر او من (في خدمة) الاخر ؟ لم يكن هذا هو السؤال . وانما كان السؤال كيف يصبح الاسلام كما لو انه والغرب متطابقان ، او كيف يصبح التحديث الغربي فريضة اسلامية . لذلك يصبح « الاجتهاد » ــ عند المؤرخ وليس المصلح الديني فقط ــ اجتهادا بلا نهاية ، بلا حدود . يقول احمد بن ابي الضياف « اني ممن يرى الاجتهاد لا ينقطع » [5] . ولم يعد اكتشافا القول بان ابن خلدون قد ترك تأثيره واضحا في رواد النهضة التونسية ، خاصة ابن ابي الضياف وخير الدين . ولكن الدكتور احمد عبد السلام يختار من بين بصمات ابن خلدون ابرزها ، وهي « رسالة المؤرخ » وكيف تكون « نقدا لمواقع النقص والتمييز بين المسيء والمحسن من الحكام » [6] حتى يصبح

(5) نقلا عن : عبد السلام ، أحمد في « ابن أبي الضياف ــ حياته ومنزلته ومنتخبات من آثاره » ــ الدار العربية للكتاب ــ تونس 1984 (ص 18) .

(6) المصدر السابق (ص 23) .

التاريخ كتاب « عِبَر » بأتم معنى الكلمة . لذلك يدعونا ابن ابي الضياف الى « الاعتبار » بتدخلات الاجانب في سياسة بايات تونس التي ادت بهؤلاء الى الحكم المطلق والعسف في جباية الضرائب (7) . ويضيف هنا الدكتور احمد عبد السلام « الشبه الكبير » بين اراء ابن ابي الضياف في نظم الحكم واراء رفاعة رافع الطهطاوي (8) .

ذلك ان ابن ابي الضياف يرى في الملك المطلق نقيضا « للشرع والعقل » ، وانه يؤدي الى « الظلم ، والظلم يتبعه خراب الدول ، وهذا ما قصده ابن خلدون عندما لاحظ قصر اعمار الدول : فذلك يصلح في دول الاطلاق بالخصوص » (9) . وعلى ذلك فان المؤرخ موضوعي بلغة عصرنا وليس محايدا ، فهو صاحب معايير وضوابط ونظام من القيم ، بمقتضاه « يقف » من الوقائع التاريخية المتوفرة « موقفا » سياسيا واجتماعيا واضحا . واذا كان ابن ابي الضياف يميز بحسم بين الملك المطلق والملك الجمهوري و« الملك المقيد بقانون » فانه يقف الى جانب النوع الاخير بلا تردد . يقف هذا « الموقف » في رؤيته للاحداث وتفسيره لحركتها وتقويمه لابطالها .

ولان « الثنائية » التي تحكم اساس معادلة « التوفيق » النهضوية بين الاسلام والغرب هي ثنائية متوازية لا تقاطع او جدل بين طرفيها في العمق . فان « الازدواجية » ستكون شديدة الوضوح في عمل المؤرخ والمصلح الديني اكثر منها عند السياسي او المصلح الاجتماعي . والازدواجية هنا بمعنى التناقض . ولعله من المثير للتأمل هذا التطابق في الموقف من المرأة بين المؤرخ المصري — عبد الرحمان الجبرتي — والمؤرخ التونسي ابن ابي الضياف . وهو موقف شديد السلفية لا يختلف عن موقف الجناح السلفي المعادي للنهضة . وبالرغم من ان موقف الجبرتي من حرية المرأة يتضح

(7) (8) المصدر السابق (ص 23) .
(9) المصدر السابق (ص 25) .

من مشاهدات فعلية لتطورات سلوك المرأة المصرية وفكرها في ذلك الوقت (الحملة الفرنسية 1798-1801 وبداية حكم محمد علي 1805) ، بينما موقف ابن ابي الضياف عبارة عن اجوبة نظرية على تساؤلات اجنبية حول المرأة في الاسلام [10] الا ان موقف الرجلين هو موقف واحد على وجه التقريب تحكمه معايير الدين والعرف السائد على وجه اليقين .

هناك اذن اعتماد عام على « الشريعة » في تبرير الحداثة ، وعندها يحدث التوفيق » . اما اذا تعذرت الفتوى حتى تجاوزت مرحلة « الاجتهاد » فان الاختيار الاجتماعي ينحاز فورا للتقاليد والاعراف السائدة التي لا سبيل الى تغييرها ــ البطيء والتدريجي ــ الا بتغيير علاقات الانتاج . وهي العلاقات التي ستتغير نوعا ما حين يأتي السياسي ــ المفكر ، وتتلبس الافكار ازياء القرار من موقع السلطة .

المؤرخ كالمفكر ليس حاكما ، حتى وان عمل في بلاط الحكم او بالقرب من الحاكم . لذلك تنفك « عرى التوفيق » بين السلفية والتحديث ، اذا ما اتصلت النهضة بـ « الثوابت الرواسخ » من دون اي تغيير لعلاقات الانتاج . ليست صدفة اذن ان يفتتح ابن ابي الضياف « اجوبته » بشأن المرأة بهذا النص القرآني : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » (سورة المائدة ــ آية 3) . وهو ليس افتتاحا نهضويا ، إذ كان بمقدوره ان يختار نصا اكثر قربا من روح النهضة ، ولكنه اختار النص الاكثر انسجاما مع « اجوبته » حيث يضع حدودا لتعليم المرأة ولاستشارتها ولعملها حتى ما يتصل منه بالتجارة .

وكلها امور تختلف كثيرا او قليلا مع مواقف ابن ابي الضياف من « التاريخ » حيث يؤكد في مقدمة « الاتحاف » ما يلي :

---

(10) « أسئلة من تلقاء أوروبا وأجوبتها » ــ نص منشور حققه المنصف الشنوفي بعنوان « رسالة أحمد ابن أبي الضياف في المرأة » في « حوليات الجامعة التونسية » 1985 اختار منها أحمد عبد السلام ــ المصدر السابق (ص 38-44) .

● « ان علم التاريخ ، وان كان من الفنون الادبية ، فهو من وسائل علوم شرعية ، يكسب الناظر برهان التجريب ، ويشحذ فكر الأديب الأريب ، ليقيس على ما مضى ، مواقع الانتقاد والرضى ، ويرى الاسباب وما تولّد منها ، والحوادث وما نشأ عنها »[11].

يتضح هنا مدى استيعاب ابن ابي الضياف لسلفه العظيم ابن خلدون . ذلك ان : التجريب ، والنقد ، والسببية ، ثلاثة عناصر رئيسية في منهج التحليل التاريخي عند ابن خلدون . وهي التي نقلت التاريخ في عصره الى مرحلة « العلم » بالرغم من كل ما ترسب في منهجية ابن خلدون من رواسب المراحل الميتافيزيقية والعرقية . هذه الثورة في المنهج عثرت على امتدادات حديثة بعد ابن خلدون بعدة قرون في ابن ابي الضياف وخير الدين . ويعود الفضل لهذا التواصل التونسي في تأكيد الكثير من الجوانب الايجابية للنهضة التونسية .

ان التجريب والرؤية النقدية والتعليل ، هي التي قادت ابن ابي الضياف الى بقية مواقفه « التاريخية » :

● « كيف يستقيم حال لأمة يعلمون ان نفوسهم وأموالهم بيد واحد ، يتصرف فيها كما يريد لا كما يراد منه ، لا يسأل عن ذلك ، الا في الاخرة ؟ ... واذا وقع الخطر زال الامن ، وبزواله يزول الامل ، وبزواله يزول العمل . اذ الخائف لا امل له في غير النجاة من الظلم بنفسه وماله ، وذلك مؤذن بخراب العمران »[12].

في هذا النص يباشر ابن ابي الضياف القول في الحكم المطلق او الاستبداد الفردي . ولعله ، رغم أعتماده الكلي على الشريعة ، يواجه هنا احد الحصون المنيعة التي ترتب عليها « الحق الالهي في السلطة » . هذا

---

(11) الاتحاف ــ الجزء الأول (ص 2) .
(12) المصدر السابق (ص 15-16) .

الحصن يتلخص في السؤال التالي : اذا كان السلاطين الصغار مسؤولين امام السلطان الاكبر (الخليفة ، الباي ، الوالي ... الخ) ، فامام من يكون السلطان الاكبر مسؤولا ؟

لا يقدم لنا ابن ابي الضياف هذا السؤال ، وانما هو يستنكر من الاصل ان تؤجل مسألة الحاكم الى الاخرة . اي بعد الموت ، موت الحاكم ، واحيانا موت الشعب والوطن . هذا التأجيل معناه ان الحاكم ، ظل الله في الأرض . فهو لا يحاكم إلا حين يرتفع الى السماء . يرفض « المؤرخ » التونسي هذا النوع من الحكم الذي يؤدي الى « الخطر » . وابن ابي الضياف لا يحدد هذا الخطر ، ولكنه حين يقول بعدئذ ان وقوع الخطر يزيل الامن ندرك ان الخطر المقصود هو الثورة او التمرد الذي عاصر احد نماذجه . انه اذن ، يربط التمرد بحالة الاستبداد ، ويربط غياب الامن بحالة التمرد ، ومن ثم يغيب « الأمل » ويزول « العمل » .

ان ادراك هذه « المستويات » المتعددة لحالة « الاستبداد » ، وكذلك الترابط السببي بين المقدمات والنتائج ، هو الثمرة الرئيسية لمنهج التجريب والنقد والتعليل . ان الامر يصل بالمؤرخ لحد التنبؤ بان الحكم المستبد يؤدي الى توقف الانتاج — وهو وضع مادي — واليأس ، فهو وضع نفسي . بل هو يصوغ في خاتمة المطاف نتيجتين مروعتين : « الخوف » الذي يدفع للانجراف في امواج « الخلاص الفردي » و« خراب العمران » اي دمار الحضارة وليس الاقتصاد فقط . لذلك لا يرى بأسا في تكرار القول « ان شدة الملك القهري تفضي الى نقص في بعض الكمالات الانسانية ، من الشجاعة ، واباءة الضيم ، والمدافعة عن المروءة ، وحب الوطن والغيرة عليه حتى صار بعض أهل الجهات من المسلمين (عبيد جباية) ليس لهم من مسقط رؤوسهم وبلادهم ومنبت آبائهم واجدادهم الا اعطاء الدرهم والدينار على مذلة وصغار ، والربط على الخسف ربط حمار ، حتى زهدوا في حب الوطن

والدار ، وانسلخوا من اخلاق الاحرار . وهذا اعظم الاسباب في ضعف الممالك الاسلامية وخرابها » [13] .

اية نبوءة عبقرية للمؤرخ حين يتجاوز على هذا النحو اعتاب الماضي الى ضفاف المستقبل ؟ ولكنه التعمق في أصول الاشياء يصل به الى حافة القانون العام . كأن احمد ابن ابي الضياف يعيش معنا ، لا في تونس وحدها ولا في الاقطار العربية كلها ، وإنما في مختلف بقاع المسلمين ، تتحول أحكامه منذ قرن الى قيم ومقاييس .

● « لا أضرّ بالعمران ، وادعى لاسباب الخراب ، من تقديم الامر التحسيني على الواجب الضروري ، ودليله المشاهدة والتجربة ، لأن التحسين قبل استقامة ما يراد تحسينه تقبيح ، كمن يزوق حيطان داره المتداعية قبل علاج اقامتها . فقد تخرّ على يد المزوق حال التزويق . وانظر حال الافرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم الى غاية يكاد السامع ان لا يصدق بها الا بعد المشاهدة ، كيف تدرجوا في اسبابه تدرجا معقولا ، فانهم اسسوا قوانين عدل ، حتى استقر الامن وذاقوا لذته وتفيؤوا ظلاله ، فاقبلوا على شؤونهم واشتغلوا بما يوسع دائرة عيشهم وثروتهم ، فقوى الامل واستقام العمل » [14] .

وهو في هذا النص يحدد اتجاه النهضة واطارها المرجعي ، كنقيض لما اشتمل عليه النص الاسبق من توصيف عام لمقدمات الاستبداد ونتائجه .

ان « المؤرخ » لا يرضى — في بعض مواقع النهضة — بانصاف الحلول . وما اطلق عليه « التحسين » هو « الاصلاح » الذي يرفضه لأنه مجرد ترميم وترقيع لواقع الحال الذي يستمر « متداعيا » واكثر قبحا وخطورة بعد « التزويق » والتحسين. ابن ابي الضياف ينادي هنا، بلا خفر، باحدى درجات

---

(13) المصدر السابق (ص 21-22) .

(14) المصدر السابق (ص 57-58) .

الجذرية في معالجة السلبيات والنواقص . اطاره المرجعي في ذلك ، دون تردد ، هو الغرب ... فاذا كانت الشريعة الاسلامية هي الاطار المرجعي للعلاقات الاجتماعية — كوضع المرأة — فانه في الوقت نفسه يجاهر بالدعوة الى تغيير بنيوي لهذه العلاقات بتغيير نمط الانتاج السائد . الغرب عند المؤرخ هو التكنولوجيا ، وهو الاقتصاد الرأسمالي ، وهو النظام السياسي الليبرالي .

تلك هي « البشارة » التي يتجاوز بها المؤرخ حدود « الشهادة » الى مرحلة « الرسالة » .

ويبقى احمد بن أبي الضياف في بقية فكره وعمله هو ذلك التعبير الامثل عن ازدواجية التناقض بين الاستسلام للتقاليد والقيم الاجتماعية السائدة والنضال من اجل تأسيس اعمدة البناء النهضوي الجديد ، في وقت واحد .

ورغم هذا التناقض ، فقد استطاع عبر التواصل المنهجي مع ابن خلدون ورسوخ قدميه في الأرض التونسية ، ان يتبنى منهج التجريب والنقد والتعليل في رؤية التاريخ ، وان يدعو للجذرية في الاقتداء بمن هم أكثر تقدما .

وقد كان ذلك هو ميزانه في استنباط القيم والمعايير والضوابط التي قاس بها قامات الحكام وحلل احداث الزمان واستكشف اغوار المكان . وانتهى في كل احكامه الصحيحة والمخطئة الى ان تونس هي الانتماء ، وان العروبة والاسلام من عناصر تكوينها ، اما هي فليست جزءا من كل ولا مرحلة في تاريخ . وكان ذلك ،هو جوهر النهضة لما يشبه الطبقة الوسطى المتطورة ذاتيا ، أي المستقلة كيفيا عن تطور نظيراتها في بقية الاقطار العربية ، وان كثرت المشابهات بسبب السيطرة التركية ثم الاستعمار الغربي . انه ، مرة خرى ، التشابه وليس التعضون او التوحد ، الذي سيؤدي في المدى التاريخي الى نتائج ناجعة . وسيقال بعد قرن من ابن ابي الضياف ، في مصر وتونس ولبنان ، ان « النهضة » هي جذر المأساة . وسيكون هذا الخطأ المروع بداية المآسي الجديدة .

من عبد الرحمان بن خلدون الى احمد بن ابي الضياف تراث في الأرض والتاريخ هو القاعدة الصلبة من « العقلانية » التي وقف عليها خير الدين في تجربته الفريدة التي تميزت عن اي نمط نهضوي آخر ، اذ جمع في شخصيته الواحدة بين السياسي والمفكر ، وبين سلطة القرار ومشروع الحضارة .

وهي نقطة قد يراها البعض من قبيل « تعدد المواهب » . ولكنها ليست كذلك . ان اجتماع الحلم والقدرة على تحقيقه ، لا على الصعيد الشخصي وانما على صعيد الدولة والمجتمع ، من اخطر « البنى » في تكوين احد الرواد . انه يحمل بين اضلعه « امتحان المصداقية » امام نفسه والاخرين . وهو امتحان عسير ، ذلك ان تجريد « منظومة من الافكار » يختلف عن تجسيدها في قرارات واجراءات تخص لقمة الخبز واسلوب التعليم وطرائق الزراعة وسبل الصناعة والعلاقة بين مختلف الفئات والشرائح الاجتماعية .

علينا هنا ان نشير الى ان ثقافة الريادة والتكوين هي في شقها السلفي ثقافة مكتوبة ومطبوعة ومنشورة ومنغرسة في القيم والعادات والتقاليد الحية . وفي شقها التحديثي ، هي ثقافة مشاهدة وثقافة سماع وثقافة غيرة عن الوطن ومن الأجنبي ، هي أيضا ثقافة الصدمات في هزائم الحروب وهزائم التخلف وهزائم الدكتاتورية . ان اجتماع ثقافة المشاهدة بثقافة القراءة او الدراسة من أندر « الحوادث » في فجر النهضة . انها من عناصر عمل الطهطاوي . ولكن نظير خير الدين في مصر — رغم الفوارق — هو علي مبارك . تنعكس الفوارق في ان تكون مدرسة الألسن (1835) هي فاتحة المشروع المصري ، بينما مدرسة الهندسة (1838) هي فاتحة المشروع التونسي . ويلتقي المشروعان بعدئذ ويتداخلان ، ولكن الافتتاحية تلقي بظلها على السياق والخاتمة .

ومن المعاصرين من يرى ان مهمة خير الدين العاجلة تتلخص في :

« 1 — توضيح هياكل الدولة الاساسية خاصة في الادارة حتى تستقيم شؤون الناس ، وتحسين حالة السكان في العمل والرزق .

2 ــ صد المطامع الاجنبية عن البلاد »[15] .

وهناك ايضا من رأى في « اقوم المسالك » (1867) ان خير الدين « حين الف كتابه ونشره بين الناس كان يرمي الى شيء واحد هو اقناع رجال الدين والسياسة في عصره بضرورة الاصلاح الشامل والنهوض العاجل الى مستوى الحياة والحضارة في اوروبا »[16] .

وكلا الرأيين لا تعوزه الحجة لانه صحيح ، ولكنه يكتسب الصحة الى جانب الدقة اذا تمت الصياغة لمشروع شامل . ان القيمة الاساسية لعمل خير الدين هي انه صاحب اطروحة نظرية وتطبيقية ، وليس مصلحا لاحد شؤون الدنيا او الدين . لذلك تصبح المدرسة الصادقية التي تأسست عام 1875 هي معهد الاطر اللازمة لتنفيذ المشروع . مع خير الدين أمست النهضة مشروعا لا بشارة أو نبوءة او أمنية . ولم يكن كتاب « اقوم المسالك » دستورا فكريا سابقا على « العمل » . بل لقد كتبه صاحبه في احدى فترات الاعتكاف السياسي ، وكان قد مارس الحكم فعليا عدة سنوات . والكتاب اذن ليس مقدمة لشيء ولا خاتمة . وانما هو احد تجليات مشروع النهضة ، جنبا الى جنب مع المدرسة الصادقية ، ايا كان التفاوت النسبي ، وليس التوازي المطلق ، بين الكتاب والمدرسة وتنظيم الادارة وتنظيم الجباية وغير ذلك من (منجزات) خير الدين . انها (منجزاته) حين يضطر للدفاع عن نفسه ، ولكنها عناصر مشروع النهضة حين تنحسر توترات الدفاع والهجوم ويفسح الزمن مكانا لموضوعية الاحكام .

وبالرغم من ان المؤرخين التونسيين يصفون الفترة السابقة على خير الدين بانها فترة من الارتباك والركود والديون والفساد (وغيرها من الامور التي ادت في النهاية الى احتلال تونس عام 1881) الا اننا يجب ان ندقق الملاحظة

---

(15) الشملي ، المنجي ــ خير الدين باشا ــ الدار التونسية للنشر ــ تونس 1973 (ص 26) .

(16) كرّو ، أبو القاسم محمد ــ خير الدين التونسي ــ دار المغرب العربي ــ تونس 1973 (ص 38) .

والمقارنة ، فان المجتمع التونسي حينذاك كان مشبعا بروح ورائحة النهضة ، كحال مصر قبل الحملة الفرنسية ، وان ما جمعه الدكتور المنصف الشنوفي من تقاريظ لأربع وعشرين وجها فكريا وسياسيا واجتماعيا تونسيا بارزا يؤكد بالدليل القاطع ان المجتمع التونسي كان مهيأ بل منغمسا في تيار التحديث « وان أوروبا الاستعمارية لعبت دورا سلبيا أخّر عملية التطور والتجديد في تونس » [17] .

ولقد اختلفت آراء المؤرخين التونسيين حول مضمون عهد الامان (1857) وفحوى الدستور (1861) بين اعتبارهما سبقا في مجال الديمقراطية واعتبارهما تسويغا لاوضاع مستجدة غير مقبولة . ولكن المؤكد في جميع الأحوال هو ان هذه المواثيق كانت تجسد على نحو من الانحاء طموحا تونسيا الى « العقد الاجتماعي » على انقاض « الحق الالهي في السلطة » .

ومن المثير ذلك التقارب المدهش بين مصر وتونس في كل من : الدستور الذي كان قيد الترسيم بصدوره عام 1866 في مصر ، وتعاظم الديون التي ادت في البلدين الى تدخل مباشر للاشراف على خزينة الدولة وموازنتها ، ثم الاحتلال العسكري في عامين متتاليين (1881-1882) .

اي ان الغرب الرأسمالي — الاستعماري في واقع الامر كان لديه باستمرار مشروع مضاد لنهضتنا ، بالرغم من كونه النموذج — المثال ، لجانب اساسي من جوانب هذه النهضة .

لذلك فان خير الدين (1822-1889) كان كمحمد علي والطهطاوي وعلي مبارك (1823-1893) يحاربون على جبهتين واحيانا على ثلاث : السلفية بكل ما تملك من مؤسسات وذهنية سائدة وقيم معيارية ، والغرب الذي يبتغي فرض هيمنته ، وربما السيطرة العثمانية .

---

(17) زيادة ، معن — مقدمة كتاب « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » — تحقيق ودراسة دار الطليعة — بيوت 1978 (ص 20) .

وهنا يجب ان نذكر بأن دولة الخلافة ذاتها كانت تختمر بروح التجديد والتحديث قبل ظهور كمال اتاتورك بكثير . ولذلك فان كتاب « اقوم المسالك » لم يكن تأثيره تونسيا فقط ، بالرغم من نقطة انطلاقه هي كذلك ، وانما بلغ تأثيره في المحيط العثماني مداه . وليس هينا ان يشيد بمقدمة هذا الكتاب رفاعة الطهطاوي في « المرشد الامين » و« مناهج الالباب » (1869) ، وكذلك عبد الرحمان الكواكبي . وهما رمزان عملاقان في مصر وسورية حينذاك (ثم بقية اقطار العرب في ما بعد) . ولعل الكواكبي وحده في ذلك الوقت هو الذي كان « قوميا عربيا » بين هؤلاء حتى انه لم يكن ضد الخلافة من حيث المبدأ ، بشرط ان تكون « خلافة عربية » . اما الطهطاوي فلم يكن مهتما بغير مصر . خير الدين — كسياسي — كان يرى في السلطنة العثمانية مصدر قوة يحتمي به عند الشدة في وجه الغرب . وكذلك كان يرى في الاستشهاد بالسلف مصدر قوة يحتمي به عند الشدة في وجه رجال الدين . وكان يرى في الاقتباس من الغرب مصدر قوة يحتمي به في وجه التخلف والانحطاط . وما اكثر الشدائد في حياة خير الدين ، حتى بعد ان اعتزل الحكم والسياسة نهائيا .

« مقدمة » خير الدين كمقدمة ابن ابي الضياف كمقدمة ابن خلدون ، تقليد منهجي ثابت ، وليس فذلكة شكلية بلا معنى . والاتفاق بين المقدمات الثلاث لم يعد محل شك لدى غالبة الدارسين للتاريخ او علم الاجتماع . ولقد اصبحت مقدمة خير الدين كمقدمة ابن خلدون هي الاشهر والاكثر تعرضا للدراسة والبحث من « الكتاب » نفسه .

وكما ان « المؤرخ » اعتمد منهجيا على ما اسماه بالشرع والعقل ، كذلك اعتمد « السياسي — المفكر » على العقل والعدل . العقل يميز الانسان عن بقية الكائنات فهو أداته « لحسن التدبير » . واما العدل فهو اساس « العمران » بمعنى الحضارة .

هذا النمط ، صاحب المشروع النهضوي ، يجمع بين ثقافة القراءة وثقافة

المشاهدة ، ولكنه يضيف من موقع السلطة عنصر التجربة . وهي التي تقوده اساسا الى « منطق » التفاعل او التبادل او قابلية التأثير والتأثر . انه ليس فقط منطق « الاحتياج » الى وسائل التقدم بدلا من الانقراض . وإنما هو منطق « الوحدة العالمية » في قوله : « لم نتوقف ان نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة ، تسكنها امم متعددة ، حاجة بعضهم لبعض متأكدة ... ما ينجز بها (شعب) من الفوائد العمومية مطلوب لسائر بني جنسه »[18] .
هذا النص لا نظير له في ادبيات النهضة العربية الحديثة ، بالرغم من كل ما تشتمل عليه من تمجيد لاوروبا أو (الغرب) . العالم اذن وحدة واحدة ، وهو يعرف التقدم والتخلف في مواضع مختلفة وفي أزمنة متباينة . ليس التقدم او التخلف قدرا لأمة دون اخرى أو لجيل دون آخر ، وانما يكون التقدم هنا لا هناك وفي هذا الجيل دون ذاك ، لأسباب تاريخية يمكن استكشافها، ومتى تكررت تصبح قانونا يمكن رصده وتوجيه الأمور في هديه .

و« اسباب تقدم الامم وتأخرها جيلا بعد جيل » لا تكفي وانما تكتمل بذكر « الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية ، (و) ان نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا ، ولنصوص شريعتنا مساعدا أو موافقا ، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من ايدينا ، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا ، الى غير ذلك مما تتشوف اليه نفس الناظر في هذا الموضوع ، المحتوى من الملاحظات النقلية والعقلية على ما نشره بطي فصوله يضوع » (ص 85) .

في « السبب الداعي للتأليف : اقتباس ما يوافق الشريعة الاسلامية » يقول خير الدين ان « الباعث الاصلي » أمران . أولهما : تنمية اسباب التمرن بـ « توسيع دوائر العلوم والعرفان ــ وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة

---

(18) هذا الاقتباس وغيره من مقدمة « أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك » مأخوذ عن النص الذي حققه المنصف الشنوفي ويقع بين ص 81 و228 من كتابه الذي يتضمن إضافة إلى النص : التحليل والتحقيق والتقاريظ . النص الحالي (ص 82).

ـــ وترويج سائر الصناعات ـــ ونفي اسباب البطالة » (ص 89) . هذا الامر الاول اذن هو تأسيس اعمدة البناء الرأسمالي للاقتصاد الوطني المستقل . والأمر الثاني هو تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الاعراض عما يحمد من سيرة الغير ، الموافقة لشرعنا ، بمجرد ما انتقش في عقولهم من ان جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي ان يهجر ، وتآليفهم في ذلك يجب ان تنبذ ولا تذكر ، حتى انهم يشددون الانكار على من يستحسن شيئا منها . وهذا على اطلاقه خطأ محض » (ص 90) .

ولا يفوت خير الدين التأكيد على ان الأمم غير الاسلامية لا تتحرج في الاخذ عن الغير ممن لهم اديانهم المختلفة . ويشير بوضوح الى ان الحال (الراهنة) للامم الاجنبية لم تكن على هذه الدرجة من الرقي ، وانما هي عرفت التخلف والانحطاط زمنا طويلا . وانه ما تزال فيها جوانب سيئة . وان هناك امما في غير اوروبا افضل منها . وان العرب والمسلمين كانوا ذات يوم في مصاف التقدم . وفي « جوهر القضية » يؤسس تقدم الغرب على « العدل والحرية » (ص 94) . وفي « الأسوة الاوروبية » يضيف عنصرا جديدا هو « العلوم » (ص 96) .

التكنولوجيا ونظام الحكم هما الهاجس الرئيسي عند خير الدين . وسيظل الأمر كذلك بعد مائة سنة من صدور مقدمته في العربية، حيث تصبح الصدمة العربية الشاملة بعد هزيمة 1967 هي التكنولوجيا ونظام الحكم .

وبالرغم من اتفاق خير الدين مع أعمدة النهضة الحديثة في مسلّمة التواؤم بين الشريعة الاسلامية والحداثة الغربية ، غير انه يختلف عنهم في نقطتين منهجيتين : الأولى هي تغليب التأويل السلفي في دعم العقلانية (وبالتالي الاستشهاد اساسا باقوال وافعال السلف بدءا من النص القرآني والاحاديث النبوية وليس انتهاء بسلوك الخلفاء الراشدين ومأثوراتهم الى الاقتباس المباشر عن ابن خلدون) . والنقطة الثانية نقيض الأولى في كونه يتبنى من العقلانية

اكثر نظراتها جذرية وتاريخية (وحدة البشرية — التقدم والتخلف ظاهرة نسبية في الزمان والمكان — معرفة الآخر بهدف الاستقلال عنه) .

هذا « منهج » السياسي — المفكر ، لا مثيل له عند الطهطاوي او احمد فارس الشدياق او عبد الرحمان الكواكبي .

كان خير الدين يتجه بوضوح الى التكنولوجيا الغربية لزرعها في الأرض التونسية ، بهدف تغيير قوى الانتاج . وكان يتوجه بحسم الى النظام الليبرالي بهدف تغيير علاقات الانتاج . ولم يكن اي من المصطلحين معروفا لديه ، ولكنه ادرك بشكل ما ان الارض الزراعية كوسيلة انتاج والاجراء الزراعيين كصغار فلاحين هم قاعدة التخلف الاجتماعي . ولا سبيل لتغيير القيم والتقاليد والعادات المتخلفة الا بتصنيع الزراعة وتحديث الجيش وعصرنة التعليم (الزيتوني وانشاء الصادقية) واقامة قاعدة صناعية وقواعد تجارية . نظام الانتاج — بواسطة التكنولوجيا — سوف يخلق بالضرورة علاقات وقيما اجتماعية جديدة . وهي تحتل ببطء مكان العلاقات والقيم القديمة .

اما النظام السياسي القائم على الليبرالية ، فانه يصوغ هذه العلاقات الجديدة والقيم في تشريعات تأخذ عن الغرب ولا تتناقض مع الاسلام . وهو يشير (ص 102) الى دور الاحزاب وحرية الفكر والتعبير في اوروبا . ولكنه يتحول بذلك كله الى الصياغة السلفية التقليدية حيث التعبيرات الغامضة عن « الشورى » و« الحسبة » و« أهل الحل والعقد » (ص 103-111) . ويعود الى التحذير من الاستبداد وعواقبه . الا انه بشكل عام يختلف في هذه الناحية عما احرزه « المؤرخ » ابن ابي الضياف من تقدم واضح في وصف أنماط الحكم والانحياز الى اكثرها ديمقراطية . ان « السياسي » في خير الدين تغلب على « المفكر » في اشكالية نظام الحكم . ولعله في ذلك كان اقرب إلى محمد علي باشا منه الى الطهطاوي والآخرين ، خاصة الكواكبي ، . السياسي » سواء كان سلطانا او قريبا من السلطان ، يساوم المبادىء ، حتى عندما تكون هذه المبادىء من الأسس المنهجية لمشروع النهضة .

ومن الطريف أن خير الدين ـــ الشركسي الأصل ـــ قد اختلف مع ابن خلدون حول « العرب » . ولكن اي اختلاف ؟ يجب ان نحصي « أنواع » التمجيد التي ساقها للعرب ، لأنها ستصاحبنا في ما بعد الى دولة الاستقلال واشكالية التونسة والتعريب . النوع الأول تمجيد لغوي ـــ ادبي (ص 121-122) ثم العلوم الرياضية والطب (ص 122-124) فالجغرافيا والتاريخ (ص 125) . وهو يستشهد بمستشرق فرنسي هو : SEDILIOT (1808-1887) صاحب كتاب « تاريخ العرب » (باريس 1854) ثم يعاود الاستشهاد بآخر ألماني Alexandre Humboldi (1769-1859) لتأكيد قيمة الحضارة العربية الاسلامية في العصور الوسطى ، وبالتالي « ... فالعرب هم منبع معارفنا » (ص 134) .

ونلاحظ على الفور ان مفهوم « العرب » هنا تراثي ، اي احد مستويات الانتماء الثقافي الحضاري ، ولا علاقة له بالانتماء القومي من قريب او بعيد .

ولا يبقى في « المقدمة » بعدئذ سوى العوائق بوجه التنظيمات ثم التمدن (الأوروباوي) واخيرا تلخيص المكتشفات والمخترعات .

وكان ذلك هو « المشروع » الذي حقق في حياة خير الدين ان المرأة التونسية استطاعت ان تتنقل بمفردها بين أماكن كان الرجال من قبل يخشونها. واصبحت القبائل تسلّم الجباية بنفسها بعد أن أمنت يومها وغدها . ولم تعد الضرائب ترهق الناس بعد ان كانت تزهق ارواحهم . وتجددت الجامعة الزيتونية ودشنت مكتبة كبيرة .

ولكن الرواد في أغلب الأحيان لا يعيشون حتى يتحقق مشروعهم بأكمله أو يتم لهم الاعتراف بتكوين اسس النهضة الوطنية . وانما هم قد يواجهون بالعقوق واحيانا بالاتهام حتى يجيئهم الموت منقذا .

غير أن التاريخ ليس دائما « لحظة نكران » ، فالرجل الذي ترك تونس وحيدا حزينا الى ان مات ، عادت اليها رفاته عام 1969 تكريسا لدوره في

تعبيد الطريق الى الاستقلال ، لا إلى الاحتلال كما اراد له الذين طواهم النسيان .

(المصلح الاجتماعي)

لعله من تقاليد النهضة العربية الحديثة أن تتسع رقعة الزمان بين مراحل النهضة اتساعا يبلغ احيانا نصف قرن أو يزيد . كما انه من بين هذه التقاليد كثرة الرموز التي يتخصص كل منها في احد جوانب النهضة ، من دون ان تنفصل بقية الجوانب في خلفية « العقل » صاحب الرسالة .

والرمز لا يعني « العلامة الفارقة » ، فالبشير صفر (1865-1917) هو العلامة الفارقة ، بصفته مؤسس الخلدونية (1896) وان تخرج من الصادقية ، فهو قائد النهضة الثانية [19] . ولكن الطاهر الحداد (1899-1935) في مرحلة تالية وفي نطاق هذه النهضة هو الرمز [20] .

لأن كفاحه من اجل تحرير المرأة لم ينفصل عن كفاحه من اجل تحرير الرجل ، ولأن نضاله النقابي من اجل العمال لم ينفصل قط عن نضاله السياسي من اجل الوطن .

اكتسب هذا التقليد من شمولية الحركة الوطنية التونسية وميراث المرحلة الأولى من الريادة التكوينية للنهضة . و« الاصلاح » هنا ليس من موقع السلطة او بالقرب منها ، بل العكس في مواجهتها .

والطاهر الحداد في ذلك كله يختلف عن قاسم امين المصلح المصري الذي تخصص تقريبا في قضية المرأة ، حيث نشر « تحرير المرأة » في

---

(19) خالد ، أحمد « أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل » — الدار التونسية للنشر — تونس 1979 (ص 12) .

(20) يعود الفضل إلى كتاب « الطاهر الحداد » الصادر في تونس عام 1957 للاستاذ أبو القاسم كرّو في تعريف المثقفين المصريين للمرة الأولى بهذا الرائد الكبير . والكتاب المذكور يحمل رقم 21 من سلسلة « كتاب البعث » المطبعة العصرية — تونس .

1899 و« المرأة الجديدة » في 1936 . اما المصلح الاجتماعي التونسي ، فقد اصدر « العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية » في 1927 و« امرأتنا في الشريعة والمجتمع » في 1930 جنبا الى جنب مع نضال سياسي ونقابي يومي سواء في الحزب الدستوري او في حركة محمد علي ، بالاضافة الى ان قاسم امين كان محسوبا على فئة المثقفين فهو ابن الطبقة الوسطى وقد تخرج من كلية الحقوق . اما الطاهر الحداد فهو زيتوني قُحّ على الصعيد الثقافي ، من أبناء الجنوب التونسي . ومن الواضح « انه لم ينعم ببحبوحة العيش ، بل لعله عاش في الحرمان »[21] ، فهو ينتمي إذن الى صميم الطبقات الشعبية .

هذه الفروق هي التي تترك اثرها على « عمل » كلّ من قاسم امين والطاهر الحداد ، والتي تساعدنا في التفرقة بينهما على الرغم من أوجه الشبه الشديدة في « رسالتهما » التجديدية — خاصة بالنسبة للمرأة — وفي ما تعرضا له من عنت اجتماعي وملاحقة من جانب الاتجاه السلفي .

يقول أبو القاسم كرو « ان كفاح الحداد للرجعية يجب اعتباره كفاحا دينيا وقوميا معا . هو ديني لأنه ينقي الدين من قشور عصر الانحطاط وتقاليد المصالح الخاصة التي اضيفت الى الدين تحت تأثير عوامل كثيرة . وهو قومي لأن غايته هي النهوض بقومه وتحريرهم من الخرافات والأوهام ورفع مستوى حياتهم الى درجة انسانية وحضارية لائقة بالعصر الذي يعيشون فيه »[22] .

كيف حدث ذلك ؟

يجيب أحمد الدرعي الذي عاصر الطاهر الحداد بان الرجل قد « استغرب ضعف المسلمين بعد عزهم ، وجهلهم بعد علمهم ، وتفرقهم اشتاتا بعد

(21) خالد ، أحمد — المصدر السابق (ص 4) .
(22) المصدر السابق (ص 94) .

استمساكهم بالعروة الوثقى وتأخرهم في جميع ميادين الحياة ، وسبق جميع الامم لهم »[23] .

يجب أن نلاحظ ان هذا التوصيف للمجتمع التونسي يلي منجزات خير الدين بأكثر من نصف قرن . ومن ثم علينا ان نتصور ان « سقوطا ما » قد حدث بعد فجر النهضة . ومن الطبيعي أن يكون الاحتلال المباشر قد اسرف في تعطيل نهضة البلاد وتعويق سبل الاصلاح التي نادى بها الرواد وحاول بعضهم ان يحقق منها بعض النجاح . ولكن هذا السقوط النسبي لا ينفي ان النهضة قد انجزت بالفعل من الخطوات ما تقدم بنوعية النضال ومستواه . ولم تعد المطالب الاصلاحية هي هي ، كما كانت عليه . لقد تغيرت ، ومن ثم تقدم المصلحون بمطالب جديدة في طريق الاستقلال .

كان العمل النقابي في صيغته الوطنية شبه معدوم قبل عودة الدكتور محمد علي من ألمانيا . وكانت حرية المرأة هاجسا بالقبول والمعارضة . وكان الطاهر الحداد الذي تأهل بالثقافة الزيتونية لأن يكون رمزا سلفيا ، هو المصلح الذي تثور عليه السلفية الدينية . وهذا فرق اخر بين قاسم امين والطاهر الحداد، حيث ان العاصفة التي ووجه بها امين كانت طبيعية. أما الطاهر الحداد فقد كانت العاصفة السلفية التي واجهته اقرب للتشابه مع ما صادف الشيخ علي عبد الرزاق في مصر — وهو الازهري — من محاكمة دينية . وقد انتهت المحاكمتان بادانة « المتهم » . وبينما تهامس البعض في مصر بأن الامام محمد عبده قد بلغ في تحالفه وتشجيعه وحمايته لقاسم امين درجة الاشتراك معه في تأليف عدة فصول ضد « الحجاب »[24] فان هناك تأكيدات عكسية بالنسبة للمصلح التونسي حيث وقف الامام الطاهر ابن

(23) الدرعي ، أحمد — حياة الطاهر الحداد — الدار العربية للكتاب — تونس 1977 (ص 26) .
(24) عمارة ، محمد « الأعمال الكاملة لمحمد عبده » — المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت 1972 الجزء الأول (ص 245-262) .

عاشور — بصفته رئيس لجنة التحكيم التي شكلتها هيئة النظار العلمية المشرفة على جامع الزيتونة — ضد الكتاب ، وطالب مع اخرين بمصادرته [25] . وكان الشيخ ابن عاشور واحدا من الذين صادقوا على نشر الكتيب المضاد « سيف الحق على من لا يرى الحق » (1931) والذي كتبه عمر بن ابراهيم البرى المدني [26] .

ومعنى ذلك أن السلفية الدينية ، حتى في أكثر تياراتها تقدما وانتماء للنهضة ، قد ناصبت الطاهر الحداد الخصومة « الشرعية » الشاملة . واذا كان المصلح النقابي محمد علي قد هاجر منفيا ، فان الطاهر الحداد الذي طعنوه في وطنيته ودينه مات وحيدا في سن مبكرة صريع المرض واليأس . وهي احدى النهايات « النموذجية » لأغلب المناضلين عن المبادىء ... فالحداد الذي حارب قانون التجنيس عام 1923 حين ارادت فرنسا ان تسبغ مواطنيتها على التونسيين ، والرجل الذي التحق في العام التالي بحركة محمد علي مقاتلا في صفوف العمال ، والذي ينتمي بالتربية والوعي الى ينابيع التراث الاسلامي ، فهو نفسه الذي ينتهي في أواخر ايامه التعيسة « منبوذا » تطارده لعنة الشيوخ والحكام . وكأن النهضة تستوجب الاستشهاد الدائم .

كيف ذلك والزمن قد « تقدم » على نهضة خير الدين ؟.

كان الاستعمار الفرنسي قد وطد العزم على « الاستيطان » لا على الاحتلال المؤقت . وبالتالي ، كان التجنيس وكانت اللغة والثقافة والتراث العربي الاسلامي ، من أخطر بنود جدول الاعمال الاستعمارية : فرض الالتحاق العضوي بفرنسا ، وفرض الانتماء الروحي الى ثقافتها .

وهذه قضية لم تواجه خير الدين : اقتلاع الوطن من الارض ، واقتلاع الشعب من الجذور . لذلك كان رفض التجنيس ورفض الوصاية الاجنبية

---

(25) خالد ، أحمد — المصدر السابق (ص 32) .

(26) المصدر السابق (ص 331) .

على العمل النقابي من تجليات الكفاح الوطني عند الطاهر الحداد ، مما يشجب اي تشكيك في انتمائه القومي . كما ان ارتباطه الصميمي والثقافي بجامع الزيتونة ، واعتماده المطلق على الشريعة الاسلامية في تبرير حرية المرأة يدفع عنه تلقائيا غائلة الاتهام بالمروق الديني .

ولكن يبدو ان هذه الدرجة من الحدة والعنف في مواجهته كانت انعكاسا لحضور الاستعمار و« الرعب » الذي ملأ القلوب هولا من أن ينجح الفرنسيون في محو (الذات) التونسية و(الهوية) العربية . لذلك كان (الاسلام) ، في اكثر صوره بعدا عن الاجتهاد ، هو خطّ الدفاع الاول عن الذات والهوية . كان « الجمود » . و« التعصب » بمثابة الحصن العاطفي — الروحي ضد الاستيطان المادي والمعنوي . هكذا يتبدى تحرير المرأة في لحظات التوتر الوطني والانفعال الديني ، كما لو انه يرادف « فرنستها » ومن ثم يصبح التجديد مطابقا « للتفرنج » والتسليم للاجنبي في « العرض » .

هذا بشكل عام ما يفسر الاستنفار العارم ضد الحداد والتواؤم مع التجديد قبل عصره بأكثر من نصف قرنُ . اي اننا نستبعد التأصيل الاجتماعي للظاهرة جانبا ، فقد كان هناك بغير شك من يعترض على تقدم المرأة لأنه يعترض اصلا على التقدم الاجتماعي . وقد كان الطاهر الحداد مصلحا اجتماعيا لا مصلحا دينيا . لذلك ستنجح رسالته بعد وفاته ، في « الأحوال الشخصية » ، وفي عموم الموقف من المرأة في دولة الاستقلال ، وحينذاك يصبح في غيابه اكثر حضورا من بعض الأحياء . وتلك ، هي الأخرى ، احدى النهايات « النموذجية » لهذا النوع النادر من المصلحين .

يقول عام 1922 اننا « اذا أردنا ان ندخل البيت من بابه ونصل الى غايتنا بيقين صحيح ، فليس لنا الا طريق واحد الا وهو : الاعتماد على النفس... لا كما يدعي ساسة أوروبا اليوم الذين يحاولون ابتلاع الامم تحت اسم الانتداب التمديني الذي يوقعونه قسرا عليهم » [27] .

---

(27) النص منقول عن كتاب أحمد خالد السابق ذكره (ص 129) ولكنه مأخوذ أصلا عن جريدة « الأمة » 25 يونيو 1922 من مقال عنوانه « كيف يقاوموننا في بلادنا وكيف العمل ؟ » .

وفي معرض الاحتجاج على التجنيس يكتب قائلا « ان سياسة الاحتلال المادية والمجردة من استعمال العقل لئن سلبت المادة منا وتحاول فصلنا عن خصائصنا الادبية والتاريخية فانها ايقظت بقدر ذلك عواطفنا وشعورنا يقظة ستظهر الأيام قيمتها ولو بعد حين» [28] . وفعلا قامت المظاهرات ضد «الادماج» بالتجنيس وضد دفن المتجنسين بالمقابر الاسلامية . وكذلك كان الامر بالنسبة لموقفه من المرأة، ففي عام 1956 اعلن الرئيس بورقيبة من مجلة «الأحوال الشخصية» التي اجلت كافة النضالات التحررية في تشريع قانوني . ومن المفارقات ان الشيخ الطاهر ابن عاشور كان حاضرا هذا الاعلان والقى تصريحا داعما ومؤيدا .. مما يرجح ان توازنات القوى الاجتماعية والموقف المعقد من الاحتلال، قد تداخلت وتدخلت في توقيعات الامام ابن عاشور ضد كتاب الحداد «امرأتنا في الشريعة والمجتمع » [29] .

في كتابه هذا يؤكد « ان ما تقع فيه فتياتنا المتعلمات هو بعينه ما يقع فيه شبابنا المتعلم بوجه عام » (ص 199) اي انه لا فرق بين الجنسين « وليس من المعقول ان تسقط المرأة ويرتفع الرجل » (الفقرة ذاتها) . هنا « قاعدة » ينبني عليها ما هو اهم وأكثر تقدما مما قال به احمد ابن ابي الضياف الذي أوقف تعليم المرأة عند صدور الشرع من دون « اجتهاد بلا نهاية » الذي كان يقول به في مواضع اخرى . وهو يستشهد بالقرآن والسنة ، ولكنه يضع « العقل الاسلامي » على المحك : فتعليم المرأة كتعليم الرجل لا يحتاج إلى اعتذار مقنن . اقصى درجات العلم وكافة جوانب العمل ومختلف اركان الحقوق . بدءا من الميراث وأهلية التصرف والشهادة والقضاء (ص 20-48) الى حرية الاختيار ورفض تعدد الزوجات والطلاق إلا في الحالات الاستثنائية القصوى (من 57-87). ومن التثقيف الذاتي إلى التثقيف التعليمي وتثقيف الحياة ، ومن رفض الحجاب إلى مشاهد البؤس

---

(28) المصدر السابق (ص 132) .

(29) سوف نعتمد هنا على الطبعة الثالثة التي نشرتها الدار التونسية للنشر عام 1977 .

الاجتماعي في العائلة والشعب (ص 125 — ص 189) يتخذ الطاهر الحداد موقفا « منهجيا » من قضايا المجتمع و« تطبيقا » على ما يسمى بقضية المرأة .

هذا « المنهج » يتشكل من العناصر الرئيسية التالية :

* الاستعمار الاجنبي والاستبداد الداخلي هما سبب التخلف الاجتماعي ، ولكن المناخ الاجتماعي المحلي هو الاساس في رؤية الاشكالية واستكشاف وسائل مواجهتها .

* الموقف من المرأة هو من زاوية اخرى الموقف من الرجل ، فالموقف من « الانسان في المجتمع » هو نقطة الانطلاق في تلمس المشكلات المنسوبة للمرأة .

* ليس من تغيير عضوي ، وليس من تغيير جزئي . ان تغيير علاقات الانتاج لا يعني التغيير التلقائي للقيم الاجتماعية . وتحسين اوضاع المرأة لا يعني الاصلاح الاجتماعي الشامل . وانما لا بد من ايجاد الصيغة القادرة على جمع العام والخاص .

* حركة التحرر الوطني هي ذاتها حركة التحرر الاجتماعي ، ومن دون هذا التوحد بين وجهي العملة ، ينتكس التحرر الوطني والاجتماعي معا .

ذلك هو جهاد المصلح التونسي الذي لا تجوز مقارنته بعمل نظرائه من اصحاب الدعوة الى « حرية المرأة » . فلقد كان من ذوي الرؤيا الشاملة ، ومن الذين لا يفصلون بين الفكر الاستراتيجي والنضال اليومي . الامر الذي يبقى على قيمته الحية الفاعلة جيلا بعد جيل .

(المصلح الديني)

لم يقتصر « الاصلاح الديني » في النهضة التونسية على « نمط » واحد

بعينه ، فقد كان هذا « الاصلاح » ماثلا في عمل المؤرخ وفي عمل السياسي ـــ المفكر وفي عمل المصلح الاجتماعي . كان فتح باب الاجتهاد هو أول ما قام به ابن ابي الضياف وخير الدين والطاهر الحداد ... فليس « الاصلاح الديني » (اختصاصا) كما كان الحال في مصر .

لم يستطع المؤرخ ان « يبرر » رؤياه لنظام الحكم (الليبرالي) بغير الاستناد الى التشريع الاسلامي استنادا كليّا ارهق الشريعة في أكثر الأحوال ولم يستطع السياسي ـــ المفكر ان يصوغ مشروعه بعيدا عن اقوال الفقهاء والعلماء والأئمة والخلفاء فضلا عن نصوص القرآن والسنة ، حتى انه ارهق مشروعه بهذا القرب ارهاقا فيغير موضعه .

ولم يستطع المصلح الاجتماعي ان يقف الى جانب المضطهدين (من العمال والنساء) الا بالتوكؤ على السلف الصالح فارهقه السلفيون بغير حساب .

لأن الاسلام كان قد اصبح لدى البعض هو الوطن والأمة والهوية ، ولدى البعض الاخر لم يكن ممكنا التعرف على التراث الوطني منفصلا عن الاسلام . لذلك كانت الجامعة الزيتونية منذ وقت بعيد ، والخلدونية في العصر الحديث مادة للاصلاح واداة للنهضة ، بينما كان « الأزهر » قادما مع الفاطميين الى مصر . وتبقى « دار العلوم » وحدها ـــ من عمل علي مبارك ـــ هي الاكثر تشابها مع هذا المغزى التونسي .

غير أن هذا الوضع ـــ اي عدم انحصار الاصلاح الديني (التونسي) في رمز بشري محدد ـــ لا ينفي واقع الأمر ، وهو ان الدور الذي لعبه الامام محمد الطاهر ابن عاشور ، هو التجسيد الأوفى لمتطلبات الاصلاح الديني . ذلك ان تفسيره « التحرير والتنوير » بأجزائه الثلاثين من أهم ثمرات فتح باب الاجتهاد العربي في تأويل النص الاسلامي . ولعله مع محمد عبده وظافر القاسمي يشكلون من جديد ذلك « المثلث » الجغرافي ـــ النهضوي . وقد

اضاف المصلح التونسي في كتابه « النظر الفسيح عند مضايق الانظار في الجامع الصحيح » الكثير من الاجتهادات التي توازي احيانا دوره العملي في الاصلاح الزيتوني وغيره من الاصلاحات العامة . غير أن كتابه « أصول النظام الاجتماعي في الاسلام » [30] هو أشبه ما يكون ببيان « الاصلاح الديني » الشامل لمختلف شؤون الدين والدنيا من نظام الحكم الى مبادىء العدل والحرية والمساواة ومال الأمة (اي الثروة الوطنية) . وهو يطلب من أجل سيادة هذه المبادىء الانصياع « لفنين اصليين : الفن الأول فن القوانين الضابطة لتصرفات الناس في معاملاتهم . والفن الثاني فن القوانين التي بها رعاية الامة في مراجع الكمال » (ص 122) .

ولا شك في مجال المقارنة ان النهضة التونسية حققت للاصلاح الديني درجات ارقى من هذا البيان في أعمال المصلحين الاخرين . لقد « شاع » الاصلاح الديني في الاصلاح الاجتماعي والاصلاح السياسي والاصلاح التعليمي . ولم يكن للامام ابن عاشور ان يكون اكثر من رمز لما هو اشمل ، حتى في مجاله . ذلك ان علماء الاسلام في تونس بلغوا شأنا عظيما في بعض الأحيان ، ولعل فكرهم إذا تم رصده ، يصبح أكثر تقدما من فكر الشيخ الطاهر بمفرده .

ولكن الرجل يبقى كما قلت رمزا للاصلاح الديني طالما انه يشكل بنية واضحة في الهيكل الاجتماعي .

★ ★ ★

ان هذه الأنماط البنيوية الأربعة تشكل في مسيرتها خطوتين حاسمتين في الطريق الصعب الى دولة الاستقلال . وتبقى تمارس نفوذها التاريخي — الاجتماعي من موقع السلطة .

---

(30) نعتمد على الطبعة الصادرة في تونس عن الدار العربية للكتاب 1977 .

الفصل الرابع

دولة الاستقلال

1) ـــ اعباء الميراث

معادلة النهضة لدولة الاستقلال هي « التونسة والتعريب » وفقا للاسس التي صاغها الرواد التكوينيون ، ولأن القوى الاجتماعية التي استردت السلطة الوطنية من الاغتصاب الاجنبي والنظام الملكي معا ، كانت اشد ما تحتاج إليه هو تحقيق مشروع النهضة من موقع اكثر تقدما : موقع المصلحة الطبقية والوطنية ، وموقع صنع القرار .

ولكن الاحتلال الفرنسي ومن قبله الهيمنة العثمانية ونظام البايات لم يكن « لحظة » عابرة في تاريخ الارض والشعب والوعي التونسي . لقد ترك هذا الثالوث من المصالح الاقتصادية والبنى الاجتماعية ـــ الثقافية،ما يجعل دولة الاستقلال موضع الامتحان العسير . انها ليست في بحبوحة التوفيق بين هذه المواريث ، ولا هي في ترف الانشغال باقامة وحماية التوازنات . كان المشروع النهضوي أمامها ، والتركة الثقيلة من ورائها وعلى جانبيها .

وكانت « التونسة والتعريب » هي الترجمة الدقيقة لمفاهيم النهضة ، في مرحلة مغايرة كليا لمرحلة خير الدين من ناحية ، ومرحلة الطاهر الحداد من ناحية أخرى . ليست مرحلة ما قبل الاحتلال الفرنسي ، وليست مرحلة الاستعمار المباشر . انها المرحلة الثالثة في مسيرة النهضة ، حيث اصبح الحكم خالصا للقرار الوطني المستقل عن الباب العالي وفرنسا .

وكما اتضح ان بنى النهضة في الريادة والتكوين قد استقرت تحت الملامح الخاصة بدولة الاستقلال ، فكذلك اتضح أن البنى التراثية والجمالية والمدينية في تأصيل الذات ومعاصرة الهوية استقرت في مجتمع الاستقلال .

ولكن هذا الاستقرار قد توتر بفاعلية الارث العثماني ـــ الفرنسي ـــ الملكي ، توترات حادة . وما كان يصلح جمعه في زمن الاستعمار لم يعد كذلك في زمن الاستقلال . وما كان يصح التغاضي عنه أيام السلطنة لم يعد أمره كذلك أيام التحرر من هيمنتها .

كانت الفرنسة عبئا ماديا (اقتصاديا واداريا وتجاريا وهيكليا) على قوى الانتاج ، وعبئا معنويا (ثقافيا وتعليميا ولغويا ودينيا) على علاقات الانتاج .

وكانت السلفية (العثمانية مجازا ونمطا في البنية المعرفية) عبئا ثيوقراطيا على نظام الحكم العلماني ، وعبئا روحيا على امكانية استمرار الاصلاح الديني .

لذلك كانت المفارقات التي تهدد دولة الاستقلال ومجتمع الاستقلال على السواء .

كان هناك الخط الرئيسي للمتفرنسين من التغريب الى الاغتراب ، اي الابقاء على التبعية كنمط بنيوي .

وكان هناك الخط الرئيسي للسلفيين القادرين على اشراك « الدين » في الصراع عند اللزوم . اي الابقاء على التخلف كنمط بنيوي .

ولكن داخل الخط الرئيسي لكلا الاتجاهين كان التقاطع ونقاط الالتقاء بين المتناقضات . كان داخل الظاهرة الفرانكفونية من يرومون التجديد والابداع الوطني المستقل . وكان داخل الدائرة السلفية من ينشدون الانعتاق من أسر الماضي ، ولكن في اطار الانتماء العربي الاسلامي .

كانت الامور على درجة عالية من التعقيد ، ولم يكن التعامل معها يستحق اية درجة من درجات التبسيط .

لذلك كانت « التونسة والتعريب » شعارا ذهنيًا لكافة القائمين بالتحديث والتأصيل معا . ولكن الشعار الذهني شيء ، والواقع الاجتماعي المثقل بالرواسب والمصالح والعواطف شيء آخر .

ولقد كانت التصنيفات المتعجلة الى يمين ويسار وتقدمي ورجعي ووطني وعميل من أكثر اشكال ردود الفعل اختلالا وتخلفا عن « الواقع » الشعبي . للناس البسطاء . وهو الواقع الذي ورث الازدواجية اللغوية والازدواجية

الثقافية من العهد الاستعماري . وكان لا بد من ظهور ازدواجية في المصالح الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . ولكنها ليست ازدواجية متوازية تلقائيا ، فلقد ظل دوما هناك من يتكلم الفرنسية وهو ينتمي الى احدى الفئات الشعبية ولعله ينتمي كذلك الى فكر اليسار وتنظيماته السياسية ونضالاته الطبقية . كما ظل هناك دوما من يقرأ او يكتب العربية ، ومصالحه الاقتصادية والسياسية « تابعة » للاجنبي .

لذلك كانت « التونسة والتعريب » مشروعا لا شعارا فحسب ، تقوده القوى الاجتماعية من الفئات والشرائح الوسطى التي استقلت بالسلطة منذ عام 1956 .

ولأن المتناقضات في صفوف المجتمع كانت بالغة التعقيد في موازاة التطورات الداخلية والعربية والدولية ، فكذلك كانت مسيرة المشروع الذي قامت بتنظيره ومحاولة تنفيذه دولة الاستقلال ، حيث تختلف الأمور بين « غداة الاستقلال » وهي مرحلة التأسيس العلماني لدولة اعتمدت على التنمية السريعة حسب قوانين الاقتصاد الحر ، و« التجربة التعاضدية » في الستينات حيث المحاولة شبه الناصرية التي اخفقت ، وبين « الانفتاح الاقتصادي » في السبعينات الذي جاء كرد فعل عنيف للمرحلة التي سبقته . وقد تم ذلك كله في اطار التنظيم السياسي العلني الوحيد ، وهو الحزب الاشتراكي الدستوري الحاكم . وكان من الطبيعي في المراحل السابقة ان تبرز الفرنسة حينا على حساب التعريب أو العكس حسب القرب أو البعد من نمط الانتاج السائد .

في الثمانينات اقبلت تجربة التعددية الحزبية مع رئيس الوزراء محمد مزالي الذي اعاد لمسيرة « التونسة والتعريب » توازنها ، بكل ما لديه من رصيد وطني وعربي واسلامي .

لن نتابع هنا هذه المسيرة ، وإنما سنحاول اكتشاف جملة البنى الثقافية التي يتشكل منها في الأصل مشروع دولة الاستقلال .

ومعنى ذلك ، اننا لن نتعدى لاي مشروع اخر ، كالمشروع السلفي أو مشروع التغريب ، أو المشروع القومي العربي أو المشروع الاشتراكي . سنحاول فقط أن نستكشف العناصر البنيوية في مشروع « التونسة والتعريب » : هنا في هذا الفصل من زاوية فلسفة التاريخ ، وفي الفصل المقبل من زاوية اللغة والمجتمع .

حتى لا نضيع في متاهات سجالية ، لا بد من ايضاح اولي حول مصطلح « الأمة » الذي تثور من حوله عادة بعض الاشكالات . من قبيل التوضيح اذن ، وليس التبرير ، نسوق هذه المؤشرات .

أ ــ لقد اختلف معنى الأمة في الاسلام اختلافا شديدا ، فقد ورد هذا المصطلح اربعا واربعين مرة في القرآن الكريم « وردت بمعنى الدين في موضعين ،ووردت في معنى الحين أو الزمن في موضعين ، ووردت بمعنى الجماعة يجمعهم أمر ما في بقية المواضع »[31] . وفي تفسير آخر يضيف البعض ان « الأمة » وردت في النص القرآني بمعنى « الامام » ومعنى « الطريقة المتبعة »[32] .

ب ــ وعلى ذلك فقد اختلفت مفاهيم « الأمة » بين الفلاسفة والمؤرخين وعلماء الكلام من العرب والمسلمين اختلافات شاسعة رصدها الدكتور ناصيف نصار في كتابه المذكور .

ج ــ اذا كان الاغلب ان العرب المحدثين والمعاصرين أخذوا المصطلح عن الغرب، فقد تم ذلك اثناء التكوينات القطرية المعروفة بشكلها الراهن، ومن ثم فقد انتقل المصطلح الى « حالة اجتماعية » تلبستة على الفور ، حتى ان استخدامه لم يقتصر على اصحاب المصلحة الاقتصادية والسياسية من البرجوازيات واشباه البرجوازيات العربية المنفصلة ــ تطوريا ــ عن

---

(31) خلف الله ، محمد أحمد ــ العروبة والاسلام ــ دار الأدباء ــ الكويت 1982 (ص 81) .
(32) نصار ، ناصف ــ مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ ــ دار الطليعة ــ بيروت 1978 (ص 6) .

بعضها البعض، وإنما تجاوز ثقافتها الليبرالية إلى النخبة السلفية والنخبة اليسارية، على السواء. وكانت كشوف التاريخ القطري لكل بلد عاملا مؤسسا للمصطلح . لقد استخدم رواد الفكرة العربية تعبير « الأمم العربية » دون أي احساس بالتناقض مع مفهومهم القومي .

د ــ لقد اختلطت المصطلحات اختلاطا شديدا حتى ان بعض كبار المثقفين والزعماء كانوا ــ وربما مازالوا ــ يستخدمون مصطلحات مثل : الأمة الاسلامية ، الامة العربية ، الامة المصرية (او السورية او التونسية ... الخ) في وقت واحد . بل ان السياسي المصري الراحل احمد حسين زعيم حزب « مصر الفتاة » في الاربعينات من هذا القرن ، كان يستخدم مصطلح « الأمة الانسانية » .

هـ ــ وقد استفاد البعض من الثراء اللغوي العربي (وفي هذا السياق ، اقصد لفظي « وطنية » و« قومية ») حتى ان بعض الكتاب المصريين المعاصرين من اتجاهات مختلفة عثروا على ضالتهم المنشودة في هذا التركيب « الوطنية المصرية والقومية العربية » .

و ــ في المغرب العربي انظمة سياسية متباينة ، فمنها الملكي كما في المغرب ، ومنها الجمهوري والحزب الواحد كما في الجزائر ، والجمهوري المتعدد حزبيا كما في تونس ... ومع ذلك فهم جميعا يستخدمون في دساتيرهم مصطلح « الأمة : المغربية أو الجزائرية أو التونسية » وقد بدأ هذا المصطلح يغزو الأدبيات والتشريعات الخليجية .

* * *

ولست بهذه المؤشرات ابرز توظيفات هذا المصطلح في « مشروع » دولة الاستقلال التونسي . ولا اردت ان استبق النصوص الواردة في هذا المشروع . وانما وددت ان نضع في اعتبارنا هذا « الاطار » من المعاني لمصطلح سوف يصادفنا العديد من المرات داخل المشروع وخارجه على

السواء ، فالغالبية العظمى من التيارات الفكرية ــ السياسية التونسية تستخدم في ادبياتها وتحركاتها الداخلية مصطلح « الأمة التونسية » من دون اية تحديدات اكاديمية تحاصر المضمون الذي يختلف من تيار الى آخر .

ومع ذلك ، فاننا ننتقل على الفور الى اهم تقويم اكاديمي لمصطلح السياسة ــ الأمة وحدها ــ عند العرب .

2) ــ دليل النهضة

في مؤلفاته الكبيرة يبدو الدكتور احمد عبد السلام لاكمؤرخ عظيم فحسب ، وإنما كمفكر اهتدى الى رؤياه بواسطة التاريخ . وليست صدفة على الاطلاق أن يكون عمله البارز « المؤرخون التونسيون » هو استنباط معالم هذه الرؤيا وعناصرها الأولية وإعادة تركيبها في كشف رئيسي مؤداه هو « الذات » التونسية المكتملة ، ولكنها المكونة في صميمها من أعرق تقاليد الثقافة العربية والحضارة الاسلامية .

سيكون كتابه الحديث نسبيا (1978) عن « مصطلح السياسة عند العرب » هو ذلك الدليل النهضوي الى مشروع دولة الاستقلال ، بالرغم من أنه لا يتعرض لغير ابن خلدون وابن ابي الضياف وخير الدين .

البحث عن مصطلح « النهضة » لدى هؤلاء هو عمل احمد عبد السلام ، ايا كان العنوان الذي اختاره : السياسة على غلاف الكتاب ، ونظام الحكم بين دفتيه .

اننا نتوقف أولا عند « الاختيار » حيث يبدو لنا دون ان يباشر القول ، انه عمد الى التأصيل : بالتوجه إلى الرؤى التاريخية . وعمد الى المعاصرة : بالتوجه الى اشكالية نظام الحكم .

ونتوقف ثانيا عند اتخاذه عبد الرحمان ابن خلدون نقطة ارتكاز ونقطة انطلاق من حيث انه التونسي بالمولد والنشاط والموطن « لكنه قضى بقية

حياته وقام بقسم وافر من نشاطه في غير تونس من بلاد المغرب العربي وبمصر ايضا ، وهو بعبقريته ينتسب الى العالم العربي والاسلامي جميعه لا الى اقليم بعينه » (ص 5) .

هذا التعريف الاولي بابن خلدون يكشف عن الطابع الموضوعي للتكوين العقلي لدى المؤرخ . وهو الطابع الذي سيلازمه في اختيار « المصطلحات » التالية للبحث العلمي الدقيق ، على مدى القرون الستة السابقة على القرن العشرين ، وهي بالترتيب : السياسة ، الملك ، الدولة ، الوازع ، العصبية ، الشورى ، أهل الحل والعقد .

« السياسة » عند ابن خلدون تلازم « الملك العام » اما الدولة « فهي (حسن الملكة) وهي رفق وأناة وتقدير صحيح لقوى الانسان وليست (ارهاف حدّ) ومطالبة للناس بما فوق طاقتهم أو بما لا يدرك اواسطهم حكمته ، فالسياسة عدل واعتدال » (ص 25-26) .

على هذا النحو ، فالمصطلح عند احمد عبد السلام ليس تقنينا للفكر في قوالب لغوية بالغة الكثافة والتركيز ، وانما هو صياغة لمحاور الرؤيا وأنماط التعبير المعرفي . لذلك نراه يقول في نزوع خير الدين الى توليد المعاني من نصوص السلف اننا « نجده (كأوضح ما يكون) في الجمع بين نظريتي (الوازع) و(السياسة المعقولة) للاستدلال على ضرورة القوانين والدساتير المفيدة للحكام ... » . (ص 29) .

وليست الاشكالية هنا ، هي ان الرؤيا الخلدونية قد انكشفت عن مصطلح ديمقراطي ، وإنما هي علاقة نظام الحكم بـ « العصبية » ومن ثم بـ « الدولة » وعبر المصطلح ينطوي الجواب الخلدوني عند أحمد عبد السلام في « ان سبب انحلال العصبية وزوال الملك في طوره الاخير هو نفسه سبب قيام الدولة في طورها الأول ومظهر نجاعة العصبية المؤسسة لها » (ص 57) .

وما علاقة ذلك بالطريق النهضوي الى دولة الاستقلال ؟ يربط ابن خلدون بين الانتماء للعصبية والتقدم من جهة ، والتخلي عن العصبية والتخلف ــ لدرجة الانقراض ــ من جهة أخرى .

ولأن الشعب التونسي لم يضيع ذاتيته قط ، ولم ينشغل مطلقا بالبحث عن هوية ، فهو يعي ذاته وهويته وعيا اصيلا تاريخيا عميقا ، فان الاتجاه الغالب على المؤرخ المعاصر هو البحث في التكوين السياسي (للعصبية) : القوانين الفاعلة في النسيج الاجتماعي الذي يربط بين السلطة والدولة . وهي ذاتها اشكالية ابن ابي الضياف وخير الدين ... « والمعني الجامع بين جهاز الحكم والأرض التي يشملها هذا الحكم يتجلى في أن كلمة (دولة) تطلق ايضا في (اقوم المسالك) على الأراضي الخاضعة لحكم واحد والمنظمة بمقتضى ذلك الحكم » (ص 76) .

دولة الاستقلال التونسية ، ليست موضوعا مباشرا عند احمد عبد السلام ، ولكنها « الموجّه » لحركة البحث في تاريخ تونس الحديث . ليست التونسة والتعريب إذن من القضايا العيانية موضع المعالجة الاكاديمية لدى هذا المؤرخ . وإنما هي رؤيا كامنة في ثنايا الموضوعات المختلفة التي تناولها . التونسة هنا ليست « عودة الذات » الى اصحابها ، فهذه الذات كما قلت لم تضع أبدا وانما هي « عودة الدولة » الى « الوطن » ، أو بتعبير آخر استرداد القرار الوطني الذي اغتصبه الاجنبي مع الاحتلال ، القرار الوطني من موقع السلطة ... لأن القرار الوطني على صعيد الشارع الشعبي كان حاضرا على الدوام في المقاومة السياسية والكفاح المسلح .

كذلك قضية « التعريب » فليس المعنى المقصود ، بطبيعة الحال ، هو استعادة الهوية العربية ــ ولا حتى اللغة العربية ــ للشعب ... لأن أوسع قطاعات هذا الشعب لم تتفرنس ولم تستسلم للتتريك من قبل . وإنما التعريب هو « المواجهة » الطبيعية للازدواجية اللغوية التي غرسها العهد الاستعماري في البنى الثقافية ــ الاجتماعية ، ومن ثم كانت لها انعكاساتها في الاقتصاد والسياسة .

وفي بحث له بعنوان « الوطنية في التواريخ التونسية بين القرن السابع عشر والتاسع عشر » يقول الدكتور احمد عبد السلام : « اما عن مكونات الوطنية التونسية ومقارنتها بما ظهر من الوطنيات في اقطار عربية اخرى ، فيمكن ان نستنتج مما استقرأناه من كتب التاريخ الحديثة ان الوطنية التونسية كانت طيلة القرون الثلاثة التي درسنا تاريخها متفقة مع شعور قوي بالتضامن الاسلامي . والتضامن العربي كان من مقومات هذا التضامن الاسلامي ولم يكن غالبا متميزا عنه ، وهي ظاهرة قد تختلف بها تونس عن اقطار الشرق العربي وسبب هذا الاختلاف اختلاف الظروف التاريخية والاجتماعية ، نعني خاصة أن تونس لم يكن بها اقليات عربية غير مسلمة ، فالاقلية غير المسلمة الوحيدة من ابناء البلاد (ابن ابي الضياف) كانت الاقلية اليهودية . واقل ما يمكن قوله فيها أنها لم تؤيد القومية العربية تأييدا يشبه تأييد النصارى العرب لها في المشرق » [33] .

هذا الموقف الذي يعبر عن المضمون الوطني لدولة الاستقلال ، له تنويعات متباينة في الفكر الاجتماعي والتاريخي التونسي الحديث . هناك من يشير ، مثلا ، الى « الاندماج الاقتصادي » بدلا من الاقتصار على ما سمي « الاقتصاد المغلق » الى الاكتفاء الذاتي من الانتاج لمجموعات متباعدة . ويشير في الوقت نفسه الى « الاندماج السياسي » الذي كان من انجازات الغاء القرصنة ومراقبة الحدود وتنظيم الجباية ودعم الجيش . ومن ثم فإذا كانت تونس قد اجبرت على الانفصال عن العالم العربي الاسلامي بواسطة الاحتلال ، الا ان هذا الانفصال ظل عائما فوق السطح ولم يتغلغل قط داخل الأرض [34] .

---

(33) عن « الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع » ــ ندوة علمية مشتركة بين مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية (الجامعة التونسية) والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة (12-17 أفريل 1978) طبعة تونس (ص 289) .

(34) المصدر السابق (ص 203) من مقال خليفة شاطر « بروز الهوية القومية في تونس » .

وليست « الوحدة المغربية » إلا أحد أنماط « التنويع » على دولة الاستقلال بين التونسة والتعريب . يجلو لنا هذا النمط : محمد الطالبي في « المغرب من الفتح الى أواخر الربع الأول من القرن الثاني وبذور الشعور بقوميات محلية » وسعد غراب في « المذهب المالكي عنصر ائتلاف في المغرب الاسلامي » ومحمد شبيل عبد الجليل في « هل كانت ثورات البربر في افريقية والمغرب في القرن الأول والثاني تعبيرا عن نزوعهم إلى الاستقلال ؟ » [35] .

ولقد كان الجواب الذي اقترحه البشير بن سلامة في هذا النطاق هو ان الوطنيات المحلية « قد زادها الاسلام قوة ودليل ذلك نجده في المغرب العربي الذي لم يعرف معنى الاخوة وروابطها المتينة ولم تتمكن شعوبه من إقامة بلدان متينة إلا عندما دخله الاسلام . وهناك شعوران لا يجوز نفيهما :شعور كل عربي بانتمائه إلى وطنيته الضيقة وشعور آخر بالعربية الاسلامية لأن هاتين الصفتين تتدخلان في إيماننا كعرب مسلمين . والوحدة وجدت نفسها أمام هذين الشعورين فلا يمكن أن تتضارب الأخوة العربية الاسلامية مع الوطنية » [36] .

ولم تكن هذه كلها سوى إشارات « الدليل » النهضوي إلى دولة الاستقلال ، حيث يتحول المشروع الحضاري إلى نظام حكم .

3 ــ معركة البناء

إذا كانت دولة الاستقلال قد مرت بمراحل متباينة ، فإن فكرها وسياستها لم يحيدا عن جوهر المشروع المطروح . غير أن التعبير عن هذا

---

(35) هذه الكتابات كلها ، مع بحث أحمد عبد السلام الذي سبقت الاشارة إليه ، تتخذ لها في المصدر المذكور عنوانا عاما موحدا هو « الشخصية التونسية » (من ص 187 إلى ص 290) .

(36) عن كتاب «العرب أمام مصيرهم» لمجموعة من الباحثين الجامعيين العرب ـــ نشر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ـــ الجامعة التونسية ـــ تونس 1980 (ص 306) .

الجوهر تعبيرا مباشرا وفاعلا لم يكن ممكنا على الدوام ، ولم يكن متاحا له أن يكون في موقع صنع القرار ، وإنما التهيئة له والمشاركة فيه على احسن الفروض .

لذلك أرى أن محمد مزالي كاتبا ومناضلا في صفوف الحزب الدستوري ومربيا ومؤسسا لمجلة « الفكر » ورئيسا لاتحاد الكتاب ووزيرا ثم وزيرا أول ، هو أقوى الرموز القادرة على تجسيد مشروع دولة الاستقلال ثقافيا وسياسيا . وهو التجسيد الذي لم يكن باستمرار من موقع السلطة . ولعله أحيانا كان بمواجهة السلطة رغم انتماء صاحبه إلى الحزب الحاكم والدولة التي أسسها هذا الحزب .

إن مرافقة التعددية الليبرالية والاتجاه العربي الاسلامي لحكم السنوات الأربع الأخيرة من دولة الاستقلال ، هو جزء من مشروع النهضة الذي جعل منها محمد مزالي (1925-) معركة مستمرة للبناء .

في عام 1955 أسس مجلة « الفكر » وأصدر أول مؤلفاته بعنوان : « الديمقراطية » . ذلك هو خريج الصادقية الذي سيظل وفيا لما أسماه « بالأصالة والتفتح » أي معادلة النهضة في تعبير جديد . « الفكر » هي الانتماء العملي اليومي إلى تونس والعروبة والاسلام ، و« الديمقراطية » هي البرنامج الحضاري لربط الوطن بالعصر

في كتابه « من وحي الفكر » الذي صدر للمرة الأولى عام 1969 نجد : 18 مقالا عن تونس ، و8 مقالات عن المغرب العربي بشكل عام ، و5 مقالات عن الثورة الجزائرية ، و7 مقالات عن شخصيات تونسية . وبقية الكتاب في الأدب والفن والثقافة .

نلاحظ أولا أن الهموم المبكرة في قلب شاب لم يتجاوز الثلاثين هي تثبيت الاستقلال على درب الديمقراطية ، وهي التوق العارم إلى وحدة المغرب العربي بعد تمام استقلال أقطاره ، وهي المؤازرة العلنية لثورة الشعب

الجزائري الذي لم يكن قد استقل بعد ، وهي الاحتفال المستمر برموز النهضة من ابن خلدون إلى الحبيب بورقيبة مرورا بفرحات حشاد وأبي القاسم الشابي ومصطفى خريف وحسن حسني عبد الوهاب .

ونلاحظ ثانيا ، أن هذه الهموم تظل تؤرقه في بقية كتاباته . إنها ليست موضوعا انتهى أمره ، فهذا « الأمر » لا ينتهي على الورق ، وإنما في الواقع الحي للمجتمع . يزداد ولوغا في دماء المشكلات الصميمية ، ويذكّر دائما بالمعاني الحقيقية للاستقلال حتى لا تبهت في ذاكرة المناضلين الذين (استراحوا) على كراسي الحكم .

ونلاحظ ، ثالثا ، أن الكتابة عنده ليست احترافا ، فهي جزء من « العمل » الدائب من أجل التغيير والتقدم خطوات نحو تحقيق « المشروع » . الكتابة ، إذن ، هي المحاضرة في منتدى . وهي النقد لتقصير . وهي التوجيه نحو هدف . هي أحد أوجه ممارسة الحياة ، وليست « ضرورة شخصية » .

ونلاحظ رابعا ، أنه تناول تقريبا مختلف شؤون النهضة : الصناعية والزراعية والاقتصادية والتربوية والثقافية . ولكنه دوما كان منحازا لاشكالية مركزية هي « التونسة والتعريب » .

وبالرغم من أنه طيلة خمسة عشر عاما (بين 1955 و1970) تصدى لهذه الاشكالية مرارا وتكرارا ، إلا أنه عالجها بتدقيق في مواضع وتواريخ محددة بدءا من عام 1971 كما يلي :

أ) محاضرة ألقاها في 23 فبراير 1971 على منبر اتحاد الطلبة ، وقد نشرتها جريدة الصباح التونسية في الخامس والعشرين بعد يومين من إلقائها ، ثم قام باثباتها في كتابه « مواقف » الذي صدر للمرة الأولى عام 1973 تحت عنوان « في التونسة والتعريب » .

ب) وتحت العنوان نفسه كان قد كتب مقالا في مجلة « الفكر » (أول نوفمبر 1970) . وآخر قبله ، وفي المرجع ذاته بعنوان « التونسة وفاء

للذات » (أول يونيو 1970) والثالث هو الآخر افتتاحية « الفكر » (أول يوليو 1972) تحت عنوان « الثقافة العربية بين الوحدة والتنوع » . وكلها مثبتة في كتابه « وجهات نظر » الصادر في 1975 .

ج) نص الكلمة التي ألقاها — وهو وزير التربية القومية — في افتتاح الملتقى الأول للجامعيين التونسيين والمصريين في تونس يوم 12 أبريل 1978 وقد نشرت في صدر المجلد السابق ذكره « الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع » (من ص 7 إلى ص 20) .

تتميز هذه الكتابات المعدودة بأنها ركزت وكثفت فكر محمد مزالي حول إشكالية التونسة والتعريب التي يمكن أن نطلع على كثير من زواياها في مختلف كتاباته ومواقفه الأخرى . ولكنها في صيغتها المختارة هنا تساعدنا على اقتباس مادة غنية للتحليل .

سنتابع الترتيب التاريخي أولا :

(مقال يونيو 1970)

* التونسة وفاء للذات

* دور الاستعمار : « — يحتل النفوس ويسمم الارواح .
— ويتقنع بقناع العلم والموضوعية ليفاضل بين الحضارات .
— قبل ان يحتل الأوطان ويدوس السيادات ويهيمن على مصير الشعوب » .
(ص 35 من كتاب : وجهات نظر) .

* التونسة : « — ليست انغلاقا على النفس ...
— الاخلاص للذات .
— إحياء واستيحاء للماضي .
— ورهان على المستقبل » .
(ص 36 المرجع المذكور) .

* التفتح : « ـــ لا معنى لها من دون التكامل مع الشخصية القومية وإلا كانت قناعا للاستعمار الثقافي ».
(ص 37 من المصدر نفسه) .

(مقال نوفمبر 1970) .

* في التونسة والتعريب :

* التونسة : « ـــ أن يهدف الهيكل الجديد لنظامنا إلى تجسيم كل مقومات (الأمة) وغرس العقيدة (الوطنية) في نفس الشباب ، بحيث يؤمنون بأنهم ينتمون إلى (وطن) له خصائصه الحضارية وله تاريخه ... »
(ص 46 من المصدر السابق) .

* التعريب : « ـــ مقوم من مقومات التونسة ...
ـــ ... كالدين الاسلامي الحنيف
ـــ ضرورة حتمية ما دامت لغة البلاد التونسية هي العربية » .
(ص 48 من المرجع نفسه) .

(محاضرة 23 فبراير 1971) .

* في التونسة والتعريب :

* دور الاستعمار : « ـــ منذ عشرات السنين يهدف قبل كل شيء إلى القضاء على ذاتيتنا » .
(ص 19 من « مواقف »)

* التونسة : « ـــ روح قبل كل شيء
ـــ وإرادة قومية »
(ص 18)

* التعريب : « — ركن أساسي من التونسة »
(ص 18 من المصدر نفسه)

* الأمة التونسية : « — لم يكن امتزاجنا بالعرب والمسلمين امتزاجا لغويا فحسب بل هو امتزاج روحي ومصيري »
(ص 25 المصدر نفسه)

« — التفاعل مع روح البحر المتوسط »
(ص 25 المصدر نفسه)

« — مؤمن بـ (مقومات أمته الأساسية) الدين الاسلامي والحضارة الاسلامية واللغة العربية والتاريخ القومي »
(ص 37 المصدر نفسه)

(مقال أول يوليو 1972)

* الثقافة العربية بين الوحدة والتنوع

* الثقافة العربية : « — إيمان راسخ وروح أصيل »
(ص 154 من وجهات نظر)

« — عنصر تكامل وإثراء وقوة على نحو ما كان من أمر الحضارة العربية الاسلامية في العصر العباسي بعد أن انصهرت في بوتقتها الثقافات الفارسية والرومية والهندية واليونانية »
(ص 154 من المصدر نفسه)

(كلمة افتتاح 12 أبريل 1978)

* أوروبا : « — مجمعة على جهل العالم العربي الاسلامي ... واحتقاره وتشويهه »
(ص 9 من كتاب الملتقى المذكور)

* العزلة : « ـ ما يهمنا بحثه ... هو العزلة الفكرية ، بين أجزاء العالم العربي الاسلامي ، وبالخصوص بين جناح العروبة الأيمن وجناحها الأيسر » .
(ص 10 من المصدر نفسه)

* الأمة (العربية الاسلامية) : « ـ ان هذه الرقعة الممتدة بين المحيط الأطلسي إلى الخليج هي الحيز العربي الاسلامي . هناك أمة عربية إسلامية نشأت عندما اعتنق العرب الاسلام وتفاعلوا معه تفاعلا حضاريا وامتزجوا به لغة وعقيدة وفقها وفلسفة وأسلوب حياة ... ».

* العروبة (1) : « ـ العروبة التي نقصد هي الحضارة العربية التي نفخ فيها الاسلام من روحه وأعلاها ... ومنحها بعدًا انسانيا مشرقا وشرّفها بتحميلها رسالة خالدة ».
(ص 14 من المصدر نفسه)

* الخصائص القطرية : « ـ إن هذه الأمة العربية الاسلامية ذات اللغة والعقيدة والحضارة والقيم العليا الواحدة لا تعني انتفاء الخصائص العمرانية أو الذوقية أو الوجدانية التي قد يمتاز بها قطر من أقطارها ، بل ان الشعوب التي تتكون منها هذه الأمة العربية الاسلامية هي بمثابة الروافد التي تنصب فيها جميعا فتثريها وتدعم وحدتها بمختلف مميزاتها وألوانها ».
(ص 14 من المصدر نفسه)
« ـ وأنا شخصيا لا أخشى الدعوات التي

تصدر عن بعض الأدباء أو المفكرين العرب الذين يؤكدون على الطابع المميز لثقافة هذا الشعب العربي أو ذاك ونموذج حياته . فإنما تتركز الوحدة وتتدعم بانصهار كل الخصائص في صلبها وتفاعلها بعضها مع بعض » .

(ص 14 من المصدر نفسه)

« — عروبة مصر لا تعني التنازل عن تاريخها ولا جهل تراثها ... وإنما عروبة مصر تعني الشعور العربي والانتساب إلى الأمة وإلى الحضارة العربية الاسلامية والعزيمة على مواصلة تغذيتها وإثرائها بعبقرية الشعب المصري ووجدانه وفكره ، وتعني كذلك الوعي الكامل بحتمية المصير المشترك » .

(ص 14 من المرجع نفسه)

* العروبة (2) : « — ان العروبة ليست إلا ثمرة مساهمات كل الأقطار التي تتكون منها الأمة العربية

— نحن جميعا عرب وفي سبيل إعلاء العروبة نعمل ونجاهد

— ليست العروبة معنى عرقيا ، بل هي معنى حضاري

— فالمقومان الأساسيان هما اللغة ... والعقيدة

— ان أجيالا كثيرة من التونسيين تكونت تكوينا فرنسيا أو (فرنكو عربيا) ورغم ذلك لم تمح عروبة تونس

— العروبة جسم حي يتطور ونساهم جميعا في إنمائه لا فقط جغرافيّا بل تاريخيا

ـــ ان العالم أحببنا أم كرهنا يعتبرنا جميعا (عربا) ومسلمين مصيرنا واحد »

(من ص 15 إلى ص 20)

ثانيا ، تحليل المضمون
(المفردات والدلالات)

نحن أمام ستة نصوص اثنان منها يتصلان بالجمهور اتصالا مباشرا : محاضرة فبراير 1971 وكلمة افتتاح الملتقى في أبريل 1978 . نحن إذن أمام حيز زمني يبلغ ثماني سنوات، وأمام نوعين من الجمهور : الشباب التونسي من الطلاب ، وأساتذة علم الاجتماع التونسيين والمصريين . جيلان وقطران . في هذا الاتصال المباشر يختلف ايقاع المصطلح، بالرغم من التحضير المسبق أو الارتجال ، سيّان . الحضور العياني للجمهور يتطلب من المحاضر ما لا تطلبه الكتابة من الكاتب ، فالجمهور المتخيل غير الجمهور الماثل : بالهدف العاجل من مخاطبته ، بمستواه الثقافي ، بأسئلته المعلنة أو المسكوت عنها .

في محاضرة 1971 : العامل الخارجي يتهدد الذات الجماعية . كان عمر الجيل الذي يخاطبه محمد مزالي 20 عاما في المتوسط ، وبالتالي كان في الخامسة عند الاستقلال . ماذا يعرف عن الاستعمار الاستيطاني ؟ السؤال كامن في جواب مزالي : التونسة « روح وإرادة » . وتصبح العروبة جزءا من تونس وليس العكس ، ومن ثم فهناك « أمة » تونسية من ثلاثة عناصر : اللغة العربية والدين الاسلامي وحضارة المتوسط .

تأكيد الانتماء المباشر إلى المحسوس : تونس ، التي تمسي الوطن والقومية والأمة وكل شيء ، « فيها » العروبة والاسلام والحداثة الغربية ، ولا تحتاج لشيء « خارجها » . شباب الاستقلال ، لن ينتمي إلى « المجردات » لأن الملموس هو التهديد الأجنبي للذات . ما هي هذه الذات ، هكذا يصبح السؤال . خاصة وأن الجبهة الثقافية تشتعل أكثر من

بقية الجبهات ، بواسطة اللغة الفرنسية والتقدم التكنولوجي وحركة « الاقتصاد الحر » . تونس إذن هي « كل شيء » من العروبة إلى أوروبا ومن الاسلام إلى العصر الحديث . ولكنها ليست جزءا من كل .

هذا الكلام يلي هزيمة تاريخية للعرب (1967) وبداية التراجع الشامل عن شعارات المد « القومي — العربي — الاشتراكي » . ليست تونس خارج المدار : تهديد الاخفاق العربي (الناصري — البعثي) كتهديد الانتصار الغربي ، في المشروع الصهيوني والانفتاح الاقتصادي ، والتبعية الثقافية . لم تكن تونس في ذلك كله خارج المدار . اكتوى الشعب التونسي بالهزيمة التي لم يشارك في صنعها ، واخترق أمامه الحلم الوحدوي ، وانهارت أركان « الاشتراكية العربية » في ظل الغياب الفاجع للديمقراطية .

في هذا الاطار كان محمد مزالي يخاطب الشباب التونسي بمفردات « الأمة » التونسية التي هي « روح وإرادة » والتعريب كجزء منها لا ينفصل عن الاسلام والبحر المتوسط .

في 1978 يختلف المشهد الاجتماعي كليا : بعد عشر سنوات من الهزيمة الناصرية وحركة الطلاب والعمال ، كان الرئيس المصري هو الذي « يصطلح » مع العدو — المشروع الصهيوني — بزيارة 1977 إلى القدس المحتلة وتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد عام 1978 . كان « الصلح » مع المشروع الصهيوني هو المرادف السياسي (الرسمي) لسقوط رؤيا ثلاثة أجيال على الأقل : الوحدة العربية والاشتراكية وقبلهما وبعدهما : الاستقلال .

في هذا الوقت يتكون جمهور محمد مزالي من « الانتلجنسيا » التونسية والمصرية ، فوق أرض تونس .

كان جمهورا من الزمان والمكان والبشر . ففي هذا الوقت تماما كانت الحملة على الشعب المصري ، على مصر ذاتها ، قد بلغت الذروة من جانب بعض العرب . حملة قوامها أن مصر استسلمت وأن شعبها جدير بهذه النهاية لأنه : ليس شعبا عربيا .

في هذا الجمهور وقف محمد مزالي ليواجه « الجذور » الفكرية للحملة ، بدءا من سعد زغلول إلى لويس عوض مرورا بطه حسين . اعترض على مقولات « مصر غير العربية » دون أن ينال من مصرية مصر ، وإنما جعل من « مصرية مصر » أساسا لعروبتها .

في هذا الجمهور تبقى أوروبا عند محمد مزالي هي الاستعمار ، وهي الغرب ، وهي « الاحتقار والتشويه » لكل ما هو « عربي ــ مسلم » .

والأهم أن خلاصته « الروح التونسية » تظل هي العمود الفقري للتكوين الوطني ، دون تناقض مع « الأمة العربية ــ الاسلامية » التي حددها في هذه المحاضرة لغويا وجغرافيا وتاريخيا تحديدا قاطعا لا يقبل اللبس . إنها الرقعة الممتدة من المحيط إلى الخليج . هذه هي الجغرافيا التي يتفق عليها العرب جميعا . وقد تكونت هذه (الأمة) بفضل الاسلام ، فهي ليست (عرقا) سابقا على الرسالة الاسلامية ، وإنما هي تشكيل حضاري من أعراق وشعوب وقبائل مختلفة انصهرت في بوتقة الاسلام . ولا علاقة (قومية) بينها وبين الأمم التي اسلمت ولم تتعرب . هناك الأخوة الدينية ، ولكن الرابطة القومية محددة بالمنطقة التي انسجم ميراثها الحضاري مع العروبة والاسلام معا .

الاسلام إذن هو عقيدة التوحيد القومي ، وايديولوجية التكوين القومي . أما العروبة فهي « الحضارة العربية » ــ اللغة وأسلوب الحياة ــ وقد « نفخ فيها الاسلام من روحه » . إن « التعددية العرقية » والجغرافية والتاريخية لمكونات « الأمة » العربية ، تنتهي عند محمد مزالي إلى : أن الديمقراطية والوحدة التدريجية (كوحدة المغرب العربي مثلا) والاعتراف الضمني بالخصائص القطرية لكل شعب ، تلك هي العناصر الضرورية لمقاومة التهديد الأجنبي بسحق الشخصية القطرية العربية الاسلامية ، ولمقاومة العوامل الداخلية التي تمتص المناعة التاريخية لمصلحة التبعية .

« الكلام في جمهور » يعني المواجهة المباشرة للاشكالية المطروحة .

والاشكالية التي يواجهها محمد مزالي في عصر الهزيمة العربية الشاملة ، هي على الوجه الآخر إشكالية الجدل التاريخي ـــ الاجتماعي لمشروع النهضة في دولة الاستقلال . وهي إشكالية « معركة » لا إشكالية « مراقبة » . ومن ثم ، فالكتابة بدورها كالمحاضرة ، هي ضمن مستوى المواجهة ، بشروطها الخاصة كإبداع مستقل .

وأيا كانت التحفظات على مجلة « الفكر » عند مقارنتها بما كان ينبغي أن يكون عليه الحال ، أو بما وصلت إليه المجلات المشابهة في المشرق ، فإن السياق الموضوعي لنشأة هذه المجلة وتطورها ، يدفعنا لرؤيتها أداة من أدوات المقاومة للتبعية الثقافية والسلفية الجامدة على السواء . وان هذه المقاومة كانت « فعلا » وطنيا منحازا العروبة تونس بمختلف التصورات الايديولوجية لهذه العروبة . ولكن ضمن التيار الرئيسي لمسيرة دولة الاستقلال ، فإن « الفكر » لعبت على الدوام دورا لا يجوز الاقلال من أهميته باسم صراع الأجيال أو الادیولوجيات .

وإنما يجب اعتبارها كأحد عناصر « التونسة والتعريب » . وهو عنصر يقوم على جهد فردي لمحمد مزالي ومجموعة من المثقفين والأدباء . وهم بالتأكيد لا يمثلون « كل » تونس أو اتجاهاتها الثقافية ، كما أنهم لا يمثلون « أقصى » درجات الجودة الفكرية والفنية . وإنما تمثل « الفكر » في ظروف ولادتها ووسائل عملها ومراحل مسيرتها اتجاها رئيسيا متعدد المستويات ، لا في الثقافة العربية التونسية فحسب ، وإنما في الموقف من مشروع النهضة لدولة الاستقلال . وهو دور تمتد جذوره إلى محاولات سابقة في تاريخ الصحافة والثقافة والسياسة التونسية ، حيث كانت « المجلة » صوتا مناضلا في زمن الاحتلال ، وإن عنيت بالأدب والفنون والجمال . إنه « تقليد » من أبرز تقاليد الفعل الثقافي ـــ السياسي في تاريخ تونس الحديث .

ترتبط مسيرة محمد مزالي الفكرية ، من إحدى الزوايا ، بسيرة مجلة « الفكر » . لذلك قلت أن الكتابة في حياته ، هي الأخرى كانت ضمن

مستوى المواجهة في معركة البناء . وتحتل قضية التونسة والتعريب في ميدان الكتابة مكانتها المركزية لدى محمد مزالي في الميادين الأخرى .

لا يفتأ يذكرنا بأن « التونسة » وفاء للذات . ولكنه يشير أولا — كعادته — إلى دور الاستعمار . وهي إشارة تتكرر ثلاث مرات تكرارا محوريا في ستة نصوص . وهو يصف الأثر الاستعماري في العقل أو الروح بأنه « السم » و« احتلال الشخصية » و« القضاء على الذاتية » . وهي أوصاف ذات دلالة سيكولوجية قاطعة بأن « الاستعمار الثقافي » هو حكم « بالاعدام » على الهوية : التلاشي والانقراض . وذلك بتوليد مركبات النقص كالاحساس بالدونية والرضا والتبعية ، والاهتمام بالتقليد .

« التونسة » عند محمد مزالي مفهوم متطور ، أو بالأحرى عدة مفاهيم في عدة مراحل تلتقي أحيانا وتفترق أخرى . إنها :

— الاخلاص للذات .
— احياء للماضي ورهان على المستقبل .
— خصائص حضارية وتاريخ .
— روح .
— إرادة قومية .

ليست هنا تحديدات مادية تتعلق بالجغرافيا السياسية (الأرض والحدود) أو بالاقتصاد (أنماط الانتاج) ... فتونس عند مزالي كمصر عند رواد النهضة من المصريين : فكرة ، ودور ، أو رسالة . ولذلك هو يستشعر أقصى درجات الخطر من (الاستعمار الثقافي)، وفي الوقت نفسه يرى أن هذه الفكرة — الدور — الرسالة ، هي أقوى ما يتمتع به التونسي في مقاومة المحن . للفكرة « تجلياتها » السياسية — الاستقلالية ، وللدور « وسائله » في الربط والاتحاد والتعاون ، وللرسالة « مضمونها » المستقر في الضمير الجمعي . هذه « الفكرة » تختلف تجلياتها ، وهذا « الدور » تتعدد وسائله ، وتلك « الرسالة » تتباين أساليب ابلاغها ، ولكنها قائمة دوما ، كالروح ، في حالة ثبات نسبي ، خارج الزمان والمكان وداخل الزمان والمكان .

لذلك تصبح العروبة والاسلام والمتوسط ، المثلث « المجسم » لهذه الفكرة التي هي الوطن والأمة والقومية ، فالتعريب جزء منها ، ولكنها تتجسد في (العروبة) فلا يعود أحدهما جزءا والآخر كل ، وإنما يمسيان « خلقا » واحدا متكاملا لا فرق بين القول بأمة تونسية أو أمة عربية — إسلامية .
العروبة هنا :

— ضرورة حتمية : اللغة .
— الثقافة .
— تكوين مركب من عدة شعوب و(الاسلام) .
— جسم حي متطور .
— خريطة جغرافية .

خمسة عناصر تشكل مفهوم « العروبة » (أو مفاهيمها) عند محمد مزالي ، وخمسة عناصر شكلت مفهوم «التونسة» . وتكررت معاني الالفاظ ، هنا وهناك بمعدل خمسة ايقاعات للمصطلح الواحد. ايقاع الارتجال، ايقاع الكتابة للمجلة، ايقاع الكتابة لكلمة افتتاح، ايقاع الصياغة البرنامجية، الايقاع التأملي. أي أن الدال والمدلول يتمتعان بدرجة عالية من الثبات والتماسك والوعي ، وأن الدلالة « متطورة » تطور مشروع النهضة في معركة البناء ، بناء دولة الاستقلال .

والدور الذي قام به محمد مزالي في تحقيق المشروع : في التربية القومية والثقافة ، يجعله رائدا لمرحلة جديدة كليا في تاريخ النهضة التونسية الحديثة

4 — الوعي التاريخي

كانت الصياغة الدقيقة والشاملة لعناصر ومركبات الاشكالية المطروحة هي «العمل» الذي توفر عليه البشير بن سلامة 1931 سواء على صعيد الانتاج الفكري والأدبي ، أو على صعيد القيام بمسؤوليات ثقافية كرئاسة تحرير مجلة « الفكر » أو المركز الأول في قيادة وزارة الشؤون الثقافية .

وفي الانتاج الفكري — الثقافي ، سيكون كتابه « الشخصية التونسية — مقوماتها وخصائصها » (1974) وكتابه « النظرية التاريخية في الكفاح التحريري التونسي » (1977) ثم « اللغة العربية ومشاكل الكتابة » (1971) و« نظرية التطعيم الايقاعي في الفصحى » (1984) الرصيد الأساسي لما اسميه بالصياغة الدقيقة والشاملة لاشكالية « التونسة والتعريب » في منعطفاتها ومنعرجاتها على طول المسيرة من مشروع النهضة إلى دولة الاستقلال . وفي هذا الصدد هو أحد مناضلي الحزب ومن أركان معركة البناء على الصعيد الثقافي الذي يرمز إليه محمد مزالي كعلامة فارقة .

وبعد أن تعرفنا على ضبط المصطلح السياسي عند أحمد عبد السلام ، وقد توقفنا معه برفقة ابن خلدون وابن أبي الضياف وخير الدين ، فإن كتاب « النظرية التاريخية في الكفاح التحريري التونسي » للبشير بن سلامة هو « الرحلة » التالية لضبط المصطلحات ... ذلك أنه يحاول اكتشاف البوصلة (أي مجموعة القوانين) التي قادت ووجهت التونسية نحو العروبة والاسلام والحداثة « لذا ، فان نواة الحركة التحريرية كانت في الواقع موجودة منذ القدم في الثورات التي كان يقوم بها سكان البلاد نشدانا لحريتهم وتخلصا من الهيمنة والظلم والاستبداد » (ص 13) .

أي أن الحرية « بمعنى الخلاص من الغزاة الأجانب هي المعيار الأول في هذه البوصلة . أما المعيار الثاني فهو « أن الجماهير كانت لا تفرق بين عربي ومسلم وأن المدلولين سواء ، فالمسلم هو عربي والعربي هو مسلم » (ص 21) .

وبهذين المعيارين يستكشف البشير بن سلامة بوادر القانون الأساسي لحركة التحرير التونسية التي اعتمدت (منذ أن بدأت) : ثلاث ركائز من حيث الغاية والطريقة والمحرك (ص 23) . وقد تطورت (الغاية) من مفهوم التخلص من الأجنبي إلى « الاستقلال بالدعوة » ثم إلى الاستقلال الحالي . كذلك (الطريقة) فقد تطورت من التمرد إلى الثورة . وأما (المحرك) فقد

انتقل من مرحلة العصبية القبلية أو العرقية «إلى الشعور بالانتساب إلى الأمة الاسلامية لتنقلب إلى شعور وطني لم يلبث أن أصبح قومية بأتم معنى الكلمة » (ص 25) .

يتوجه البشير بن سلامة بعدئذ إلى ضبط مصطلح الاستقلال، فيؤصل دلالة اللفظ عند ابن خلدون وابن أبي الضياف ، وأساسا في (صور الحكم) التي عاصرها كلاهما . ويستخلص من ذلك أن « الاستقلال الذي يرومه أحمد باي إنما هو رغبة في ابقاء الحكم المطلق حتى يتصرف في مملكته كما يشاء » (ص 29) . وهذا ما أدى بالشعب لأن يرى أن الاستقلال عن السلطنة العثمانية « لم يعد أمرا يفكرون فيه » بل ان مصلحتهم عادت تقتضي « الارتباط بها » (ص 30) .

الاستقلال إذن مشروط بالديمقراطية . والاستقلال الديمقراطي — إن جاز التعبير — يرتبط عند البشير بن سلامة ، بالوطن و« الوحدة » الوطنية . ها هو ذا يجد نفسه مضطرا لمراجعة ابن خلدون والمصطلح الخلدوني ، وندرك على الفور أهمية الدراسة المركزية لأحمد عبد السلام حول « المصطلح » في موازاة التطور الاجتماعي السياسي من القرن الرابع عشر إلى القرن التاسع عشر . وهو الحيز الزمني الذي يستشرف منتصفه (حوالي القرن السابع عشر) قيام الكيان السياسي المتميز لتونس الموالية للسلطنة العثمانية ، وهو أيضا الحيز الزمني الذي ينتهي ببداية مشروع النهضة قبل الاحتلال .

وكما عاد أحمد عبد السلام من ابن خلدون إلى أحمد بن أبي الضياف وخير الدين بحثا عن مصطلح « السياسة » : الدولة ونظام الحكم ، فإن البشير بن سلامة يعود إلى الحيز الزمني نفسه بحثا عن المكان والانسان : تونس والتونسي . وكان محمد مزالي قد توصل إلى أن تونس « الفكرة » هي روح وإرادة . وقد آن أوان « البحث عن جسد » يسكن ذلك البيت المسمى بـ « الدولة » وينبض بالروح أو الفكرة أو الارادة المسماة « تونس ».

هذا الجسد هو الأرض ـــ الوطن ، وهو الشعب ـــ المواطن ، في رؤيا البشير بن سلامة : رؤيا الاستقلال الديمقراطي أساس البناء في معركة النهضة .

لتونس ـــ في هذا الطريق ـــ تصور خاص لحركتها التحريرية ، ولكل حركة تحريرية تصورها الخاص والمضبوط « لتاريخ البلاد » . بذلك يعير بن سلامة التاريخ العام التفاتا منهجيا، ولكنه يعير التاريخ التونسي انتباها تخصيصيا فينتقل من العام إلى الخاص إلى الأكثر خصوصية حتى يصل إلى « المحسوس » بعد طول تعميم للمجردات . ذلك أن المجرد إذا انعزل عن « الملموس » يتحول إلى عالم قائم بذاته من المعادلات الذهنية والرموز التي يصبح لها منطقها الداخلي في التطور الذاتي المستقل عن الواقع المادي .

لذلك يدعو البشير بن سلامة بالحاح إلى قراءة التاريخ في « وعي » الناس . وسندرك بعدئذ أن « المصطلح » الذي عانى أحمد عبد السلام في استخلاصه من براثن الصياغات المرتبكة حينا والمهتزة أو المشوشة أحيانا (بالنسبة للتقاليد الحديثة في علم التاريخ لا بالنسبة لعصور المؤرخين) قد كان « قراءة في الوعي » وسندرك كذلك ان « الفكرة التونسية » عند محمد مزالي ليست شيئا آخر غير « الوعي التاريخي » الذي أضحى عند بن سلامة « مؤسسا للكيان » . أي أنه تحول به من التجريد إلى التجسيد ، وأقام في « النظرية التاريخية » جدلا ديناميكيا بين الفكرة والأرض ، وبين الروح والجغرافيا وبين الوعي والتاريخ . ومن هنا فهو يفرق بين المؤرخين العرب القدامى ـــ وفي طليعتهم ابن خلدون ـــ حين كان التاريخ في رؤاهم شاملا « كل » الدول الاسلامية ، وبين المؤرخين الذين اهتموا بـ « افريقية » فقط ـــ أي تونس ـــ مما « يمكن اعتباره شعورا بالانتساب إلى وطن معين وبذرة من بذور الوطنية ستنمو فيما بعد » (ص 44) .

أما الذين لم يبق في أذهانهم الشيء الكثير عن تاريخ البلاد (التونسية) قبل الفتح الاسلامي ، فإن تصورهم الممزق (الناقص ـــ المشوه ـــ المختل) هو الذي « جرهم إلى التأرجح بين شعورين اثنين يجب توضيحهما وتقصيهما وأسميهما الوطنية والأخوة العربية والاسلامية » (ص 46) .

ان التاريخ الذي يتقاطع مع مفهوم « التراث » مفارقا لمعنى الماضي ، هو الذي يدفع بن سلامة إلى نقطة لا تخص تونس وحدها . وإنما تخص إشكالية التراث التاريخي في الوطن العربي . وهي الاشكالية التي تفترض أن « بداية التاريخ » هي الفتح الاسلامي . ومن ثم يصبح الاسلام هو العروبة في صياغتها العرقية . والمفهوم النقيض يؤدي إلى النتيجة ذاتها ، وهو اعتبار العروبة قومية سرمدية أسبق من أزلية الاسلام وتالية للابدية . والمفهومان كلاهما عنصري ، بالرغم من أن الأول ديني والثاني علماني .

البديل هو الواقع التاريخي :

- هناك حضارات سابقة على الحضارة العربية الاسلامية .

- الاسلام كان عاملا توحيديا لم يلغ الاعراق والحضارات والديانات السابقة عليه .

وليس من العروبة أو الاسلام اذن « الغاء » هذه التعددية في إطار الوحدة . بل ان الوحدة الحضارية التي شكلها الاسلام طيلة القرون الأربعة الأولى للهجرة ، عادت فتمزقت ما يقرب من العشرة قرون ، بحيث كانت هناك وما تزال ردة تاريخية إلى القبلية والعشائرية والطائفية (لبنان 1975-1985 مثال ساطع للأسف) . وأصبح الاحتفاظ بـ « الحالة القطرية » وما ينطوي عليه من خصائص راسخة التكوين في التاريخ (الذي يبدأ بالتأكيد قبل الفتح الاسلامي بآلاف السنين : بين الرافدين وعلى ضفاف الساحل الفينيقي وفي وادي النيل وافريقية) وهو التاريخ الذي اشتمل على حضارات عريقة مازالت راسبة في الشعور الجمعي والسلوك الطقسي الشعائري اليومي والموسمي . ولكنه يتعرض ــ هذا التاريخ ــ لعمليات متعاقبة (لأسباب متناقضة) من غسيل الدماغ وإفقاد الذاكرة . وقد أمست هذه العمليات تقليدا تربويا وتعليميا واعلاميا (وحتى ثوريا) بإنكار كل نظام حكم منجزات ما سبقه ، وتجاهل مراحل تاريخية كاملة من برامج التربية الوطنية أو مادة التاريخ . وهذا ما يؤدي

بـ« المسكوت عنه » إلى تفجير أطر الوحدة الوطنية سواء بالحروب العلنية كما حدث في لبنان أو الحروب غير المعلنة كما في غالبية الأقطار العربية .

ليست الاشكالية هي التنوع ذاته ، وإنما هي « تدمير الوعي » بالحقيقة الموضوعية لهذا التنوع من موقع « أنا أو الآخر » وطالما كنت « أنا » فقط ، فالتاريخ هو تاريخي وحدي . ولا يجوز أن أنفرد بهذا «الوعي» وإنما لابدّ من سيطرة وانتاج هذا الوعي المزيف على المجتمع بأكمله . هنا يقع الانفجار من حيث لا نتوقع ، ويصبح التعلّل بالاستعمار والصهيونية تبريرا مروعا لارضاء الذات (وتدميرها) .

لذلك يركز البشير بن سلامة على « الوعي التاريخي » الذي لم يعد يكتبه الحكام والسلاطين ، وإنما هو حاضر في المخيلة الشعبية ، لا يعوزه حتى الجدل بين البنى الفوقية والبنى التحتية ، لأن الكاتب لا يرى في الوطن التونسي القاعدة المادية بينما العروبة الاسلامية من المجردات . بالعكس ، هو يتابع « الغموض » في دلالة الألفاظ عند كبار المفكرين والزعماء والمصلحين المتصلين على هذا النحو أو ذاك بالقواعد الشعبية . وهو الغموض الذي شوه المعاني وتجلياتها النضالية . ولكن «ما قامت به الحركات التحريرية من صهر للشعوب غربل كل الالتباسات ونزع عنها غشاء الغموض وأصبح لا يهم الجماهير العربية في الفترة الحاضرة إلا التوفيق بين شعورين اثنين : الانتماء إلى الوطن أي الوطنية في معناها العصري والتعلق بالوحدة سواء العربية أو الاسلامية » (ص 53) .

ولكن الاخفاقات المتتالية لمشروعات الوحدة (الناصرية والبعثية والملكية والجمهورية) في جيل واحد قد تركت بصماتها على « مشاعر ومصالح » الجماهير العربية في كل مكان . هذه الاخفاقات لها ما يبررها في صميم نظم الحكم التي حاولت أن تقيمَ تلك الوحدات : غياب الديمقراطية ، غياب الاشتراكية . وستبقى « المبادىء » ، و« العواطف » ضد هذه الأنظمة مع الوحدة العربية . ولكن الاخفاق لا ينسى . وكذلك المتغيرات الحثيثة

والكبرى : تعاظم عصر النفط ، اتفاقيات كامب ديفيد . كيف يمكن أن تقام الوحدة على هذه « الأرض » ؟

يختار البشير بن سلامة دون مواربة : الوطنية المحلية و(الأخوة) العربية الاسلامية . وهو الاختيار التونسي في مشروع النهضة لدولة الاستقلال .

لم يعد الاسلام والغرب هو معادلة النهضة كما كان الأمر في مرحلتها الأولى والثانية . هنا يصبح الوطن واللغة والدين ، والعناصر الثلاثة في حوار مع (الغرب ، الشرق ، العالم الثالث ، العالم بأكمله) حسب الاختيار الاجتماعي — السياسي لدولة الوطن . وهنا تصبح الثقافة هي الميدان الأول لاقامة هذه المعادلة بين الانتماء الوطني وعلاقة الأخوة . وتستدعي الثقافة اشكالية اللغة التي سنناقشها في الفصل المقبل والأخير . ولكنه ينتهي إلى أن « التوافق » بين الوطنيات والأخوة العربية الاسلامية هو محور العطاء الحضاري الذي يمكن للعربي المعاصر أن يقدمه للانسانية كلها .

ولا يربط الكاتب بين هذه النتيجة و« عصر الهزيمة » الذي نحياه ، وإنما هو يستخلصها من التاريخ التونسي بأكمله ويصوغها في إطار النقد المقارن مع خير الدين وحركة الشباب التونسي (البشير صفر) .

كان خير الدين في جانب منه أشبه ما يكون بجمال الدين (الايراني وليس الأفغاني) في ولائه لدولة الخلافة . ولكن خير الدين كان مستقيما في هذا الولاء ، بحيث أن الارتباط بالغرب لم يتجاوز في كتاباته وسلوكه السياسي المبدأ الحضاري . كان يتطير من (الاستقلال) عن السلطنة إذا كان من شأنه أن يعرض تونس لشهوات الاغتصاب الأوروبي . وكان الارتباط « بدولة عظمى » — حسب تعبيره — درعا يقي تونس من السقوط في أحابيل الغرب . و(الدولة العظمى) التي يقصدها هي دولة الاسلام . الاسلام السياسي إذن ، والغرب التكنولوجي ، هما طرفا معادلة النهضة عند خير الدين . لذلك كانت « الثنائية » السياسية بمواجهة الثنائية الفكرية هكذا : تونس ودولة

الاسلام (الخلافة) . يقول البشير بن سلامة « ان وطنية من نوع جديد برزت مع خير الدين وهو هذا الذي جعلنا نجد عمله بداية في سيرورة الحركة التحريرية » ... وانه « أحس أكثر من غيره بهذه الثنائية وكيّفها على حسب ما يمليه عليه الواجب باعتباره مسلما أولا ، وتونسيا ثانيا » (ص 94) .

ويستخلص الكاتب من اخفاق خير الدين في صد الاحتلال أن الاستعمار « لم يكن حتميا » (ص 98) بسبب الأدلة المتعاظمة بطول العالم وعرضه على أنه يمكن دائما اكتشاف الطريق للافلات من قبضة الأجنبي . ليس الاحتلال قدرا . هذا ما يتوصل إليه بن سلامة ليقول أن الوعي يلعب دورا مركزيا في تأسيس التاريخ وتحديد الجغرافيا . ويشير إلى ازدواج المواقف من الغزو الفرنسي ، فنخبة العاصمة « لم تحرك ساكنا » وبالتالي لم تنل قسطا من القهر أو نصيبها من الاضطهاد الذي لقيه العمال والفلاحون وقطاعات الشعب الكادح المنتج في بقية أنحاء البلاد ، حيث كانت المقاومة والكفاح الفوري .

هاتان نقطتان بارزتان في تكوين الوعي التاريخي (لم يكن الاستعمار حتميا وكانت المقاومة في الأطراف) يمكن وضعها في سياق الثنائية التي انتقلت إلى مرحلة جديدة كليا في النهضة الثانية ، برفقة أحد اجنحتها : حركة الشباب التونسي ، وبالذات البشير صفر .

ما إن هلّ عام 1885 حتى كان الفرنسيون قد بدأوا يكشفون عن «.الأنياب » التي اخفوها في البداية ببراعة الدهاة ، ومن ثم أفاقت النخبة في العاصمة على ضراوة المأساة . لذلك عمدت بعض أجنحة هذه النخبة إلى « التقية ، باخفاء المشاعر الحقيقية وضروب الولاء المتفاوت الدرجات إلى الخلافة العثمانية والرهان على ورقة التعاون مع الفرنسيين الأحرار في نطاق الحماية » (ص 100) . وفي ضوء ذلك يمكن فهم وتقويم هجرة علي باش حانبه إلى تركيا بعد أن نفته فرنسا ، فكتب إلى رئيس قدماء الصادقية

يقول « إني أقطع صلتي بصفة نهائية مع البلاد التونسية . ان من الأشجار شجرة يمكن كسرها ولكن يستحيل أن تنحني ، فاعذرني إذا أنا كنت شبيها بها » . ويعلق البشير بن سلامة « ولكن علي باش حانبه لم يفطن إلى أن الأمر تجاوز الكسر إلى الاجتثاث من الجذور وشتان بين الأمرين » (الصفحة ذاتها ــ الفقرة التالية) .

وفي هذا السياق يتناول زيارة محمد عبده (من 6 ديسمبر 1884 إلى 4 يناير 1885) لتأسيس الفرع التونسي من « العروة الوثقى » التي كانت تنظيما سريا لا مجلة فحسب ، وكيف انفصل الشيخ المصري بعدئذ عن جمال الدين وعاد إلى طبيعته الاصلاحية التي تميل إلى التدرج والتربية والتعليم والتثقيف أكثر من ميلها إلى الضعف . وقد التقى هذا الاتجاه مع وضع النخبة التونسية التى « ما لبثت أن دخلت هذا الرهان » (ص 102) سواء بصدور جريدة « الحاضرة » التي انشئت عام 1888 بإيعاز من الكاتب العام الفرنسي للحكومة التونسية ، أو بإنشاء « الجمعية الخلدونية » في 22 ديسمبر 1896 بمؤازرة المقيم العام الفرنسي .

وكان البشير صفر قاسما مشتركا في التجربتين ، وكانت حركة الشباب التونسي هي الشكل التنظيمي ــ السياسي . أما « المضمون » فإننا نتعرف عليه من التشجيع الفرنسي على تبديد ميول مثقفي العاصمة نحو « الجامعة الاسلامية » وتبديد تخوفاتهم من « الحضارة الغربية » (ص 105) . ومن ناحية ثانية الاقتداء بوصية محمد عبده التي حددها لهؤلاء الشباب في ثلاث نقاط : « ● توخي أقرب الوسائل وانجعها لتلقين المعارف الدينية والدنيوية . ● الاعتماد على الطرق القانونية والنزيهة في الكسب وإحياء الأرض وذلك بالحرص على تجنب التبذير . ● سلوك المسلك السلمي إزاء الدولة والاعراض عن السياسة وهو شرط أساسي ليتحصل المسلمون على كل ما ينتظرونه من الحكومة الفرنسية » (ص 105-106) .

كيف كانت إذن نظرة « الشباب التونسي » كحركة وتيار واتجاه فكري

ــ سياسي إلى التاريخ التونسي ؟ هذا ما يجيب عنه بن سلامة في متابعته لتطور « الوعي التاريخي » عند النخبة التي تكونت في رحاب خير الدين ورؤياه .

كان تدريس « التاريخ » من أهم المهام على عاتق البشير صفر . وعندما قال علي باش حانبه انه « ليس من قصد الشبيبة التونسية بتاتا قطع صلتها بماضيها » كان ذلك ــ في رأي بن سلامة ــ بفضل تأثير البشير صفر . وينقل عن شارل اندري جوليان في كتابه « المعمرون وحركة الشباب التونسي » (ص 112) من أن برنامج التعليم الذي كانت حركة الشباب التونسي « تحض عليه يحتوي أيضا على التاريخ وفي المقدمة تاريخ تونس مسبوقا بلمحة عن تاريخ العرب وتاريخ فرنسا بما في ذلك أخبار العظماء عبر العصور » (ص 108 من « النظرية التاريخية ») .

ويستخلص بن سلامة أن الجماعة « كانت ترى أنّ الأولوية يجب أن تكون لتاريخ العرب . لأن تونس جزء من العالم العربي الاسلامي ولهذا فان تاريخ تونس يجب أن يكون جزءا من تاريخ العرب » (ص 108) . وهو يراجع ما تركه البشير صفر من دروس الجغرافيا والتاريخ ، حيث يلاحظ عناية الرجل بالجانب العسكري في حياة الأمم : نهوضها وسقوطها ... وحيث تتجدد وقائع التاريخ وكأنه يعيد نفسه ، وحيث تبدو حلقاته موصولة الواحدة بالأخرى . ولكن ما يميز البشير صفر هو انه « أول من وسع نظرته فيما يخص تاريخ بلادنا وأعطاها أبعادا في الزمان والمكان وبالتالي كان له تأثير على مفهوم الوطنية وتطوره » (ص 130) فقد كان هو الذي عني بمراحل التاريخ السابق على الفتح العربي الاسلامي ولم يغفل عنها . ثم انه ربط بين الزمان والمكان « فهو وإن لم يفصح عن وجود مسترسل به تكوّن الشعب التونسي فإنه لم ينجل على سكان البلاذ بعبارات تدل على ذلك » (ص 134) .

ورغم ذلك ، فقد كانت نهاية جماعة « حركة الشباب التونسي » في

خاتمة المطاف إلى جانب الخلافة ــ أو الدولة العظمى حسب ابن خلدون ــ ولكن في وقت تحللها وتحولها إلى « رجل أوروبا المريض » . ويبقى الوعي التاريخي عند رجل مثل البشير صفر ، كأنه الاستثناء أو المسافة الواقعة بين النظرية والتطبيق .

على أية حال ، فان صاحب « النظرية التاريخية في الكفاح التحريري التونسي » ــ الذي لم يصدر منه حتى عام 1985 سوى الجزء الأول ــ قد استكمل مرحلة « البحث عن مصطلح » كما عبر عنها أحمد عبد السلام ، ومرحلة « الفكرة والروح والارادة » كما عبر عنها محمد مزالي ، بمرحلة « الوعي التاريخي » . وهي مرحلة تنتهي فيها ثنائية الاسلام والغرب التي قادها خير الدين إلى مقولة « تونس ــ الخلافة » . تنتهي لتبدأ تونس ــ الوطن ، والأخوة العربية ــ الاسلامية .

كان البشير بن سلامة في رحلته من مشروع النهضة إلى دولة الاستقلال يستخلص ما يلي : لكل حركة تحريرية نظريتها التاريخية ، وبمقدار تعمق الحركة لتاريخ البلاد يقترب أصحابها من النجاح وبمقدار البعد عن تصور حقيقي لتاريخ البلاد يقتربون من الاخفاق ... فالعلاقة بين الوعي التاريخي والنصر السياسي ، قائمة (صد الهيمنة الأجنبية ، مقاومة الاحتلال ، طرد الاستعمار ، بناء دولة الاستقلال ... إلخ) . وهو يتلمس أبعاد « النظرية التاريخية » بواسطة منهج قوامه : الغاية والطريقة والمحرّك ، ثالوث البحث في طوايا التاريخ عن مدى قربه أو بعده من الظواهر السياسية الطافية فوق سطحه ، أو الجارية بين أمواجه الهادرة نحو المصب الصحيح . إن الوعي هو الذي يؤسس الكيان ، هو خلاصة التعديل الذي أجراه بن سلامة في صميم معادلة النهضة ، بتغيير ثنائية الاسلام والغرب .

وهو التغيير الذي عرفته المنطقة العربية كلها منذ منتصف الخمسينات وما بعدها ، فقد سقطت « النهضة » مرات عديدة ، سواء بالانكفاء على الذات أو التبعية للأجنبي أو تغييب الديمقراطية أو تجاهل متغيرات المشهد

الاجتماعي . كان التغيير البعثي قبل الناصرية هو إضافة البعد القومي على حساب البعد الديني . وكان التغيير الناصري هو إضافة البعد الاجتماعي على حساب البعد الديمقراطي . وكان المشروع متميزا بالتنمية والعلمنة وما يشبه الانطواء على التحديات الكامنة : التحدي الاجتماعي والتحدي الديمقراطي ، وكلاهما يتصل بموقف الذات التونسية من الهوية العربية ـــ الاسلامية . وكانت السنوات الأربع الأخيرة جوابا على هذا التحدي المثلث . وهو الجواب الذي يعتمد على تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة ، باحلال « الوطن واللغة والدين » كتركيب حضاري وليس كحاصل جمع ، مكان الاسلام والغرب .

وتلك كانت المساهمة الفكرية للبشير بن سلامة في معركة البناء التي أسفرت عن تثبيت بعض عناصر النهضة وحذف البعض الآخر وتعديل البعض الأخير .

5 ـــ التاريخ معكوسا

تدخل « النهضة » مسار « التاريخ المعكوس » عندما تتحطم المثاليات الرومانتيكية على صخرة المتناقضات الواقعية في المصالح . لذلك يتحول الابداع التاريخي عند هشام جعيط الى مرثية فاجعة لاسلام التراث ولاوروبا الحداثة في آن . وتسقط لديه هو الآخر أيضا ، معادلة النهضة ، لتحل مكانها الفكرة الوطنية في « ثنائية » مغايرة هي : الوطن والغرب .

ويتميز العقل الخلاق في « كتابة » هشام جعيط بتدفق الفكر المحبط ، والذي كان صاحب مصلحة أكيدة في ما لو أن التاريخ قد مضى « مستقيما ».

أية استقامة ؟

إذا كان الشيخ الطاهر ابن عاشور يمثل الجناح السلفي داخل الظاهرة النهضوية ، فان هشام جعيط بجذوره الموغلة في الاصلاح الديني ، لا ينجو

من الالتحام القابض على طرفي معادلة الاسلام والسياسة . وهو الالتحام الذي ضلل البعض عن رؤية « المنهج » الذي يستخدمه جعيط ، فقال عنه الدكتور علي الشنوفي : « ان نزعة هشام جعيط هي نزعة اصلاحية فيها طابع انتقائي واضح ... هذه الانتقائية التي تبدو أحيانا تلفيقية »[36] . ولكن أين التلفيق في هذا النص الذي استشهد به الناقد قبل قليل ؟ (ص 264 من المرجع) حيث يقول هشام جعيط « نحن أحببنا أم كرهنا في عالم مطبوع بالهيمنة التي فرضت علينا فرضا ، ولذلك فمن الطبيعي أن يلتجىء الانسان العربي اليوم إلى اثبات الأنا ، وأن يستوحي في ذلك ماضيا له مجده يمكنه من مجابهة هذه الهيمنة ــ ولذلك فمن الصعب عليه ان يتخلى عن هذا الماضي وعن دينه بصفة أخص لما يتضمنه هذا الدين من تطلعات للكونية والشمول».

إن كلمة « المنهج » شديدة المجازية هنا ، لأن جعيط « يبدع منهجه » إن جاز التعبير من خلال المونولوج التاريخي الذي يسجله أكثر كثيرا مما هو « يكتب التاريخ » .

إنه يرى الاسلام وقد أصبح « متعددا » والغرب كذلك . ولم يعد ممكنا القول بالاسلام منفردا أو الغرب كما كان الحال منذ قرنين . اليوم هناك « عوالم » اسلامية مختلفة ومتناقضة ، وهناك « عوالم » غربية مختلفة ومتصارعة (الرأسمالية والاشتراكية مثلا) . ولكنه يلاحظ باستغراب أن الاسلام السياسي القديم يعود إلى الصدور الشعبية في أيامنا . وهي مفارقة مع الانقطاع عن « النموذج » وطول عهدنا بالهيمنة الغربية . وقد كان يساوي في « التغرب » بين الليبرالية والماركسية « هل يمكن تجاوز الاغتراب الاستعماري الثقافي خارج مساعدة هذا للاغتراب الآخر الأكثر غربية الذي هو الماركسية ؟ »[37] . ولكنه أصبح الآن يقول « التغرب أصبح بمثابة الايديولوجية الجديدة للشعوب الاسلامية » و« لعل التيار الماركسي

(36) عن كتاب « العرب أمام مصيرهم » لعدة باحثين ــ تونس 1980 (ص 277) .
(37) جعيط ، هشام « أوروبا والاسلام ــ الترجمة العربية ــ بيروت 1980 (ص 149) .

المتغرب هو أكثر وطنية من التيار الليبرالي لما ينطوي عليه من التمرد على الهيمنة الغربية ولأنه مدفوع قسرا إلى الاعتماد على المشاعر الشعبية ولأنه ممتلك لتأويل خاص للتاريخ » [38] .

وفي هذا الوقت تماما (1980) يحدد جعيط موقفه من الغرب على النحو التالي البالغ الدقة والوضوح « ... فالاستعمار الذي قهر الشعوب العربية واستعبدها أوجد بالفعل ضربا من التقارب الانساني والثقافي بين أوروبا والوطن العربي . وهل من الممكن أن نتناسى تكامل الامكانيات الاقتصادية : اليد العاملة المتوفرة هنا والتكنولوجيا المتقدمة هناك ، منابع الطاقة عند العرب والصناعة الأوروبية المحرومة من الطاقة ؟ اليوم أصبح العالم العربي المتعامل التجاري الأول مع الرابطة الاقتصادية الأوروبية . التاريخ والجغرافيا والاقتصاد ، كل هذه العوامل القوية التأثير تدفع دفعا أوروبا والعالم العربي إلى تعميق الصلات ، إلى التجاوب ، إلى الحوار المثمر » [39] . وهو يحسم الأمر بعد قليل بالاشارة إلى أن هناك « قرائن انفصام بين مصالح اميركا ومصالح أوروبا » وان « فكرة الهيمنة لم تعد فكرة أوروبية ، وإنما نظرة أميركية إلى وجود العالم المعاصر » [40] .

هكذا تتغير النظرة إلى الأنا والآخر من الانغلاق والتضاد إلى التحالف مع آخر ضد آخر : أقصى درجات الواقعية التجريبية أو البراجماتية . وكما أن الآخر « تعدد » فأمست لدينا فرصة الاختيار بين متبوع ومتبوع وبين اغتراب واغتراب ، على الصعيد « التجاري » البحت ، فان « الأنا » هي أيضا تعددت ولم تبق سوى اللغة « كوسيلة تعبير واتصال » [41] .

---

(38) جعيط ، هشام ـــ الحضارة الاسلامية والغرب ـــ مقال في مجلة « دراسات عربية » بيروت ـــ (العدد 3) يناير 1980 (ص 21) .

(39) المصدر السابق (ص 27) .

(40) المصدر السابق (ص 29) .

(41) جعيط، هشام « النهضة والاصلاح والثورة في العالم الاسلامي الحديث » مقال بمجلة « المستقبل العربي » ـــ بيروت ـــ العدد 38 أبريل عام 1982 (ص 6) .

والنهضة ذاتها عند جعيط ، كانت في أكثر جوانبها تقدما ، نهضة لغوية . وهو الأمر الذي يجعل فكرة الوحدة أو القومية العربية فكرة حديثة عند هشام جعيط الذي يؤكد في بداية الفقرة الأولى من الفصل المعنون « **نحو مصير مشترك** » : « **لقد راودت فكرة الوحدة الضمير الجماعي العربي منذ نصف قرن** » . **ثم يكرر التأكيد في بداية الفقرة التالية مباشرة « إن** الفكرة العربية إذا تصورناها في مستوى العمل النضالي أو التنظير الجدي ، **تظهر بمثابة الفكرة الحديثة نسبيا** » [42] . **ومعنى ذلك أن الاغتراب العربي الحديث قد ترك بصمته في صياغة « المفاهيم » الأساسية ، بغض النظر عن** اختلاف نشأة الصيغة الغربية عن نشأة « الواقعة » العربية . ومعنى ذلك للمرة الثانية أن « القومية » سواء كانت (عربية) أو (قطرية) فإنها أحدث من أن تكون لديها القدرة على البقاء ، ومن ثم فان الاسلام ــ الأقدم ــ هو الذي يمكن أن يستعاد بتصحيح التاريخ المعكوس ، وهو ما يجري الآن على الصعيد الشعبي . لا يقول جعيط الجملة الأخيرة حرفيا ، ولكنها النتيجة شبه المنطقية ، والتي يدعمها **قوله مجددا « الوحدة المرغوب فيها** لن تتم فعلا إلا انطلاقا من تجاوز الظاهرة (القومية) . وهي ستؤسس على استمرارية التراث الذي يكتسي أبعادا عالمية ، نعني التراث العربي الاسلامي ، وعلى مشروع حداثة وتطور . ذلك أن عالمنا اليوم يسجل في آن واحد تأكيدا للحدث (القومي) ، ولا يعني ذلك سوى الأقطار المحدودة في العالم العربي ، وطموحا إلى تجمعات بشرية أكثر اتساعا » [43] .

يطمح هشام جعيط إلى اسئناف النهضة بعد تعديل مسارها ، بالعودة إلى الدين لا إلى الاسلام السياسي الذي تعدد ، والعودة إلى أوروبا لا إلى الغرب الذي يشمل أميركا . وهي عودة « عملية » تنطلق من القطر الذي كان

---

(42) جعيط ، هشام « الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي » ــ الترجمة العربية ــ بيروت 1984 (ص 55) .

(43) المصدر السابق (ص 70) .

وسيظل منذ كانت العلاقة ثنائية بين الامبراطورية العثمانية و« العالم العربي » .

ثنائية جديدة إذن هي الوطن والغرب في « عمل تجاري » يطن الدين في الوطن والتكنولوجيا في الغرب . ولا يقول لنا هشام جعيط أن مقولة « محاربة الغرب بأسلحته » قد ثبت بطلانها مرارا ، فالغرب لن يسمح بذلك عقائديا ولا تكنولوجيا: يحارب الماركسية والليبرالية في بلادنا ، ويحرّم نقل التكنولوجيا . وفي الوقت نفسه يقارع المثقف العربي بأنه من عالم متخلف ضد الفكر ، وأن الغرب هو النموذج . ولكنه النموذج الصالح للاتباع لا إلى المساواة مع (نفسه) في مكان آخر فضلا عن المساواة مع نماذج أخرى .

لقد كان استخلاص مصطلح السياسة من المؤرخين التونسيين بين القرنين الرابع عشر والتاسع عشر استخلاصا دلاليا حيث يسهم المصطلح في تبيان مدلول الرؤى التاريخية (أحمد عبد السلام) ولكنه لم يتحول قط إلى محاولة استخلاص القوانين العلمية الضابطة لتطور الحركة الاجتماعية التونسية . ثم أقبلت المثالية الذاتية التي تربط الفكرة — الروح — الارادة في تجربة الكشف عن اشكالية الحاضر (محمد مزالي) عبر تجسّد الخصائص التاريخية . ثم نصل إلى « الوعي التاريخي » الذي يؤسس الكيان (البشير بن سلامة) أي المثالية الموضوعية . ومنها إلى المثالية الوضعية في « التاريخ المعكوس » الذي يشوه الثقافة كما يرى هشام جعيط .

هذه الرحلة ، بمختلف تعرجاتها ، تتم في سياق مشروع النهضة لدولة الاستقلال الوطني في مرحلة التحدي التاريخي الأكبر الذي يحاصر العرب جميعا ، بهذا الحجم المرة الأولى في العصر الحديث .

الفصل الخامس

اللغـة والمجتمع

1 ــ نهضة اللغة

في إحدى مقالاته يرى هشام جعيط ان النهضة العربية الحديثة في جوهرها « نهضة لغوية » . ومن ثم فقد غدت أيام الاستعمار جهدا « عقيما وتراجيديا إلى حد السخرية » [44] وتحت عنوان جانبي هو « مغزى النهضة » راح يقول « أن الرقعة العربية ، من بين جميع الرقاع القومية ــ الثقافية التي أوجدها تفكك وحدة الاسلام ، هي التي حافظت على الوجود الحي للغة العربية كوسيلة تعبير واتصال » [45] . ويتابع التحليل بأن هذه « النهضة » لها « الفضل على الأقل في إقحام اللغة العربية بشكل مجدد في الحقل الاجتماعي وذلك عن طريق الصحافة .

وإذا كان الأدب قد استفاد دون منازع من هذا الجهد فقد كانت النهضة لغوية أكثر منها أدبية بالمعنى المضبوط . ومن هنا « أصبح استخدام العربية بمثابة إعادة الاكتشاف وإعادة الاكتساب للشيء المفقود » . و« إذا » كانت النهضة قد عرفت رجالا (ملتزمين) سياسيا، فان أدبها « كاد » يكون (غير ملتزم) سوى في كونه « مغامرة ثقافية » . و« ربما » يعود إليه الفضل الأساسي في انتزاع اللغة العربية من «عالم أهل الدين ليقذف بها بقوة داخل عالم علماني مطبوع بالحداثة » وأيضا لأنه « وحّد الرقعة الناطقة بالعربية في ممارسة الخطاب بتجاوزه للغات الدارجة » [46] . وينتهي جعيط من ذلك إلى أن العمل النهضوي كان « بعثا كبيرا تأسس على أكبر قاسم مشترك وهو اللغة العربية الفصحى المجددة» وهكذا «كانت العروبة في ذلك الوقت ثقافية فحسب وبالكأد واعية بنفسها» [47] .

---

(44) مجلة « المستقبل العربي » (العدد 38) أبريل 1982 ــ مقال « النهضة والاصلاح والثورة في العالم الاسلامي الحديث » (ص 5) .

(45) المصدر السابق (ص 6) .

(46) المصدر السابق (ص 7) .

(47) المصدر السابق (ص 8) .

ـ..و هذا النص منسجما مع الخطاب « التاريخي » لهشام جعيط حيث يقرأ في الحاضر ماضيا سجينا ، وحيث يقرأ في الماضي انفتاحا على الغرب . ولكن هذا النص الذي حدده صاحبه بإطار النهضة وصورة اللغة لا يتضمن حدا كبيرا من التماسك الداخلي ، فكيف يكون « التجديد اللغوي » جهدا عقيما وانبعاثا كبيرا في وقت واحد ؟ وكيف تكون النهضة لغوية فقط وعنصرا حاسما في توحيد كتلة بشرية واسعة أيضا ؟ أليست « وسيلة التعبير والاتصال » هي وسيلة اقتصادية واجتماعية كذلك ؟ وهل يمكن الفصل بين الالتزام السياسي والمغامرة الثقافية ؟ أليست الثقافة التزاما سياسيا ، وأليس الالتزام السياسي مغامرة ثقافية ؟ وهل حقا هناك لغة علمانية وأخرى دينية ، فأين يقع الاصلاح الديني من اللغة إذن ، وأين موضع الاصلاح اللغوي من الفكر الديني بالمقابل ؟ وإلى أي مدى ، كان التجديد اللغوي بعيدا أو متجاوزا للعاميات الدارجة ؟

إننا مدينون بهذه « الأسئلة » لنص هشام جعيط الذي ربما كانت أجوبته عليها لا تصوغ تماسكا داخليا ، ولكنها تنتهي في جميع الأحوال بأطروحة تقول أن النهضة هي « عروبة الثقافة » في ذلك الوقت ، ثم تتوقف عن البوح .

وفي علم الاجتماع اللغوي ، كما في الألسنية ذاتها ، لم يعد ممكنا تناول اللغة بمعزل عن الاشكالية القومية أو الاشكالية الاجتماعية أو إشكالية الكتابة ، وأحيانا الدين كما هو الحال في اللغة العربية .

ان القطرية (العربية) الحديثة والمعاصرة ، ليست ثمرة الاستقلالات المعروفة من الأربعينات إلى الستينات في هذا القرن . والنهضة التي نطلق عليها صفة العروبة ، كانت فيأساساتهاالاقتصادية ــ الاجتماعية ، نهضة قطرية . ولذلك ، فإن المسألة اللغوية قد احتلت بالفعل مكانة مركزية في العمل النهضوي من عدة زوايا : أولها كيفية استقبال الحضارة الجديدة الوافدة من الغرب سواء على الصعيد التكنولوجي البحت أو على صعيد العلاقات الاجتماعية . وكلاهما يحتاج إلى لغة جديدة قادرة على استيعاب

منجزات الحداثة الغربية . والثانية ، هي كيفية التعامل مع اللهجات المحلية .

وكما أن عصر النهضة قد عرف الرؤية السلفية والرؤية الاغترابية ، وكذلك المعادلة التوفيقية بين التراث والعصر أو بين السلفية والحداثة أو بين الاسلام والغرب ، فقد عرفت نهضة اللغة العربية في مختلف مراحلها وإلى اليوم هذه الأنماط المعرفية الثلاثة . وهي أنماط بنيوية يتلازم فيها التكوين الاقتصادي ـــ الاجتماعي مع البنية الفوقية .

وحتى نواجه الواقع دون زخرفة من التفكير بالأماني ، يجب أن نشير إلى حقائق « الوحدة اللغوية » على النحو التالي :

1 ـــ انجزت العربية (الفصحى) تطورات عديدة في تمثل المصطلحات الوافدة مع المخترعات التكنولوجية الغربية .

2 ـــ انجزت أيضا تطورات أسلوبية في الصحافة والاذاعة والتلفزيون وأشكال الكتابة المختلفة الوافدة مع ترجمات الأساليب الأوروبية .

3 ـــ رغم ذلك فقد ثبت أن نسبة المفردات الواردة في الكتب المدرسية وكراسات الاملاء للسنوات الأربع الأولى من التعليم الابتدائي في اثني عشر قطرا عربيا لا تتجاوز 14 بالمائة من العدد الكمي للكميات المحصورة [(48)] عام 1978 .

4 ـــ كما ثبت أن 90 بالمائة من المسرحيات المؤلفة في الأقطار العربية وكذلك 85 بالمائة من الحلقات التمثيلية في الاذاعة والتلفزيون و 99 بالمائة من الأشرطة السينمائية ، تنطق بعاميات الأقطار المنتجة أو عاميات الممثلين المطلوبين شعبيا [(49)] .

(48) صالح ، محمد « استخدام الحاسب الالكتروني في وضع الارصدة اللغوية وتكوين بنك للمصطلحات العربية » ـــ مخطوط مطبوع على الاستنسل (ص 5) .

(49) دراسة من جزءين (مجموعة بحث ميداني ومجموعة توثيق مختبري) كلية الاعلام والتوثيق ـــ الجامعة اللبنانية 1980 .

5 — يؤكد أحد الأبحاث الصوتية أن ندوة فكرية تضم باحثين عن أغلب الأقطار العربية ، لم ينطق منهم العربية نطقا صحيحا أكثر من 10 بالمائة وفي البحث اللغوي للندوة ذاتها تبين أن نسبة الكتابة الصحيحة اعرابيا هـي 59 بالمائـة وأن اختـلاف المصطلحـات والتعبيـرات والألفـاظ بلـغت 63 بالمائة (50) .

هذه المؤشرات تكفي للدلالة على أن اشكالية اللغة ما تزال تراوح مكانها ، جوهريا ، منذ بداية النهضة التي كانت نهضة لغة ، سواء من حيث الحوار الحر الواسع أو من حيث العمل الموسوعي ، المعجمي ، الصحفي أو من حيث ممارسة الاشكالية في التأليف والترجمة والتعريب والاشتقاق والتوليد ... إلخ .

أقول ذلك سلفا ، لأن اللغة في المجتمع التونسي الحديث والمعاصر ، كانت وما تزال اشكالية أساسية . إنها تتصل بالنهضة القطرية من ناحية ، أي بالمسألة الوطنية ، وبالتالي بالفرانكفونية من ناحية أخرى . وكما هو متوقع في مثل هذه الأحوال ، فان الحوار التونسي حول الاشكالية ليس حوارا لغويا محضا (إذا كان هناك هذا النوع من الحوار) ، وإنما هو صراع اجتماعي من بين عناصره تتجلى إشكالية اللغة . وهو صراع متعدد الأطراف معقد الوسائل والغايات ، لذلك وجب الحذر من تلمس أبعاد الاشكالية والصبر في اكتشاف ظواهرها ... الأمر الذي سيجعل مقدمة عملنا تتسع لمجمل اجتهادات النهضة في شتى مظانها ومراحلها .

إننا إذن ننطلق من إحدى المسلّمات الكلاسيكية في علم الاجتماع اللغوي والتي يوجزها أحد رواد هذا العلم — ج. ر. فيرث — فيقول : إن دراسة اللغة بشكل عام وكذلك دراسة عناصرها من كلمات وأصوات وجمل هي دراسة دلالية لمعاني هذه العناصر ، وأن مهمة البحث اللغوي تنحصر في تقصي المعاني دون سواها . ومفهوم فيرث FIRTH, J.R للمعنى هو أنه علاقة بين

(50) — المصدر السابق .

العناصر اللغوية والسياق الاجتماعي ، بحيث تتحدد معاني تلك العناصر وفقا لاستعمالها في المواقف الاجتماعية المختلفة ... ان فحوى نظرية فيرث هي أثر الأشكال الاجتماعية المختلفة في البناء اللغوي [51] . ومن جهة أخرى يمكن استكمال هذا التصور بقول سابير E.SAPIR ان « البشر لا يعيشون في العالم المادي وحده ، ولا يعيشون فقط في عالم النشاط الاجتماعي بالمفهوم العادي ، ولكنهم في الواقع واقعون تحت رحمة تلك اللغة المعينة التي اتخذوها وسيلة للتفاهم في مجتمعهم . حقيقة الأمر أن العالم الحقيقي مبني إلى حد كبير على العادات اللغوية لمجتمع معين » [52] .

يخرج عن هذا الاطار على الفور الذين يرون في اللغة ــ أية لغة ــ مقدسا من المقدسات ، والذين يرونها على النقيض من ذلك ، لا شيء على الاطلاق وقد عرفت العربية هذين النوعين :

* يقول محمد خلف الله أحمد « إن القرآن قد أعطى للغة العربية شخصيتها السوية الخالدة » [52] .

وقامت إحدى المحاكم المصرية بمصادرة كتاب لويس عوض « مقدمة في فقه اللغة العربية » بناء على طلب بعض علماء الأزهر لأنهم رأوا أن « لا اجتهاد في لغة القرآن » [53] .

وليس قول الأستاذ الجامعي أو حكم المحكمة ظاهرة فردية أو استثنائية أو عارضة ، وإنما يرتبط كلاهما بتيار اجتماعي ــ ثقافي من المحيط إلى الخليج .

* يقول عبد الله القصيمي « انه لا أضيع أو أخسر أو أردأ حظا ومجدا

---

(51) عن : لطفي ، مصطفى « اللغة العربية في إطارها الاجتماعي » ــ معهد الانماء العربي ــ بيروت 1981 (ص 32) .

(52) عن مجلة معهد الدراسات العربية ــ مقال « مستقبل الفصحي » العدد الأول ــ مارس 1969 .

(53) صدر الحكم عام 1984 .

من كاتب عظيم أو جيّد يتكلم اللغة العربية ويكتب بها مخاطبا الانسان العربي ... إن اللغة العربية لن تكون إلا كفنا غير مجيد أو نظيف لكل فكر أو معنى عظيم أو حرّ أو صادق أو شجاع أو مبدع يكتب بها أي لو كتب بها ... وهل حدث أن كتب بها ؟ »[54] .

وبالرّغم من أن صياغة هذا الرأي تحمل جوهر فسادها في كونها صياغة عربية ، إلاّ أنّ مضمونها يفصح عما هو مسكوت عنه لدى تيار اجتماعي — ثقافي كامن كليا أو جزئيا في بعض الأقطار العربية المغربية والمشرقية على السواء .

وبينما يتصل التيار الأول بقدس الأقداس الذي يمنع أيّ اجتهاد ، وهو الدين، فإن التيار الثاني الذي يعبر عن أقلية يلغي الأهمية العملية لأيّ اجتهاد لارتباطه باللغة الاخرى — الاجنبية (الفرنسية مثلا) .

وسنجد للتيارين كليهما أصداء أو أصواتا في تونس . ولكن تونس لا ترتبط بالنهضة (العربية) الحديثة كفرع، وإنما كأصل ومؤسس وشريك . لذلك كان علينا أن نتابع ما جرى .

سألت النهضة نفسها : هل هي عصر « إحياء » ، أم هي عصر «استيحاء»؟

كانت أمامها اللغة (العربية الفصحى) تترنح من أهوال المعركة مع التتريك ومن جمود الانحطاط العثماني ومن اقتحامات الغرب .

في 27 أغسطس 1923 تنشر جريدة «الأهرام» المصرية هذا النبأ «حملت البرقيات دعوة مغرضة نشرتها جريدة طنين التركية موقعا عليها من 25 مسلما من طشقند وأفغانستان ومصر والجزائر وبمباي وبكين وبلاد أخرى يحثون فيها المسلمين على استعمال لغة واحدة في العلاقات بينهم ، وقالوا

(54) النص يتصدر الغلاف والصفحة الأولى من كتاب العرب ظاهرة صوتية — باريس 1977 . (المطبعة هي شركة مونمارتر ، ولكن الناشر مجهول . ويلاحظ أن حجم الكتاب يبلغ 800 صفحة من القطع الكبير ، بينما بلغ سعر النسخة خمسين فرنكا فرنسيا) .

ان اللغة التركية تتوافر فيها الصفات الضرورية لهذا الأمر على كونها لغة أكبر دولة اسلامية » .

أي أنه حتى نهاية الربع الأول من هذا القرن ، ونهاية عصر الخلافة ، كان هناك من يهدد بسيادة اللغة التركية . وما فعله الاستعمار الفرنسي والبريطاني والايطالي هو الذي جعل « للأزهر في مصر والزيتونة في تونس والقرويين في المغرب وجمعية العلماء في الجزائر دور هام في هذه المعركة إلى جوار معاهد العلم في النجف وسوريا والحجاز والسودان وليبيا »[55] .

كانت نهضة اللغة ، في جوانبها مقاومة للتتريك أو التفرنس ، فانطبعت بعض اتجاهات النهضة بطابع المقاومة الذي « يحافظ » على نقاء اللغة و« يحييها » ولكنها في الجانب الآخر كانت تثبت قدرتها على التطور ضمن « التعايش السلمي » مع (الكلام) المحلي ، أو اللهجات العامية . لذلك كان عليها أن تتخذ المواقف من المعجم أو المعاجم الأجنبية ، والمعجم أو المعاجم المحلية .

إذا استبعدنا الحكم بإعدام اللغة سواء بعبادتها أو بإنكارها ، فإن فتح باب الاجتهاد يصبح هو المفتاح اللغوي للنهضة ، جنبا إلى جنب مع الاصلاح الديني والاصلاح التعليمي والاصلاح الديمقراطي والاصلاح الاجتماعي . اللغة إذن أحد مفاتيح باب « الاصلاح » ، أي باب النهضة . هي النهضة القطرية (أي أنها ليست الدويلات الطائفية أو العرقية ، ولا هي الدولة العربية ــ الاسلامية (الواحدة) . وهي النهضة البرجوازية (أي أنها ليست الاقطاع أو ما يشبهه ولا هي البروليتاريا أو تحالفاتها) . وهي النهضة المتعددة الينابيع الاقتصادية ــ الاجتماعية ــ الثقافية (أي القادمة حينًا من الحقول والقرى

(55) الجندي ، أنور ــ اللغة العربية بين حماتها وخصومها ــ القاهرة ــ غير مؤرخ (ص 16) . والغلاف لا يحمل اسم ناشر محدد . ولكن ظهر الغلاف تضمن قائمة لعناوين مؤلفات الكتب وإشارة إلى أن هناك ثلاثة ناشرين للمجموعة هي : مكتبة المعارف (بيروت) ومكتبة الأنجلو ودار المعرفة (القاهرة) . ولكن الكتاب مطبوع في القاهرة .

والكتاتيب والمساجد ، والقادمة حينا آخر من المدن الصغيرة والمتاجر الصغيرة والورش الصغيرة والمدارس والمعاهد المتوسطة والصحف والمجلات المحافظة وشبه السلفية ، والقادمة حينًا ثالثًا من العاصمة والمدن الكبرى وأجهزة الدولة والشركات والمصانع الضخمة والجامعات والمعاهد العليا) . هذه التعددية في « الينابيع » تقاطعت معها تعددية في الاتصال والانفصال عن دولة الخلافة والغرب ، وتداخلت معها الأديان والمذاهب والموقف من العلمانية واللغات والثقافات الأجنبية .

ومن داخل هذه الشبكة المعقدة من المتوازيات والتناقضات والمتقاطعات والمتداخلات في صفوف « النهضة » برزت الاشكالية اللغوية على النحو التالي :

1 ــ الازدواجية (العامية والفصحى) .

أ ــ ازدواجية ستستمر ، كما يقول بذلك اتجاهان متناقضان :

★ يمثل الاتجاه الأول كمال يوسف الحاج (الباحث اللبناني) بقوله تلك « الثنائية بين العامية والفصحى هي امتداد ثنائية متأصلة في النفس البشرية ، هي تعكس المحركين اللذين يقوم عليهما الكيان الانسان ، نعني الحس والعقل »[56] .

★ ويمثل الاتجاه الثاني عباس محمود العقاد (الكاتب المصري) بقوله «في كل أمة لغة كتابة ولغة حديث ، وفي كل أمة لغة تهذيب ولغة ابتذال . ولن يأتي اليوم الذي يكتب فيه فردوس ملتون بلغة العامل الانجليزي وفلسفة كانت بلغة الزارع الألماني . ولن يأتي اليوم الذي يستوعب فيه كل ما يخطر في قرائح العبقريين ويختلج في ضمائر النفوس ويتردد في نوابغ الأذهان ، فالفصيحة باقية والعامية باقية مدى الزمن »[57] .

---

(56) عن كتابه « في فلسفة اللغة » ــ دار النهار للنشر ــ بيروت 1967 (ص 32) .
(57) عن كتاب أنور الجندي السابق الذكر (ص 239) .

وبينما نحن نلاحظ على الاتجاه الأول ميله الفلسفي وعلى الآخر ميله الاجتماعي ، ولكنهما معا ينطلقان من أن العامية أدنى مرتبة من الفصحى ، سواء لأن العامية ترتبط بالحس دون العقل عند الحاج ، أو لأنها لا تستوعب الدرجات العليا من الذكاء عند العقاد . وهما معا لا يطالبان بإصلاح محدد للفصحى ولا « بالقضاء » على العامية ، فالأولى صالحة للتعبير عن الفلسفة والعلوم والآداب والفنون ، والأخرى يقتصر عملها على متطلبات الحياة اليومية .

ب ــ ازدواجية ستزول ، كما يقول بذلك ثلاث اتجاهات رئيسية :

* الاتجاه الأول يقول انه ليست هناك مشكلة أصلا ، لأن العامية فصيحة في الأساس كما يقول طنطاوي جوهري من مصر بأنها « عربية صحيحة في أغلب مفرداتها ، والمنحرف منها قليل » ويقترح « رد الألفاظ إلى أوضاعها الأصلية الفصيحة ، وإدخال الاعراب على سبيل التدريج » [58] . ويقول مارون غصن (من لبنان) بأن « اللغة الفصحى تزول وأن اللغة العامية هي التي ترتقي إلى درجة لغة فصيحة » [59] .

* أما الاتجاه الثاني فيرى العكس تماما ، إذ يقول ابراهيم عبد القادر المازني ــ الأديب المصري ــ « لا لغة لنا غير العربية الفصحى » (الرسالة 24 أكتوبر 1938) . ويقول جورجي زيدان ــ الأديب اللبناني ــ « إذا هجرت اللغة الفصحى انحلّت الجامعة العربية التي تربطها هذه اللغة » (الهلال ــ المجلد السادس 1892) .

* الاتجاه الثالث هو محاولة « التوفيق » بين الفصحى والعامية « بتوسيع

(58) النص مأخوذ عن : محمود عبد المولى في « مقدمات وأبحاث تتناول علم الاجتماع والايديولوجيات والبحث العلمي والتاريخ واللغة والتراث في الوطن العربي » الدار العربية للكتاب ــ تونس 1982 (ص 107-108) .

(59) عن كتاب أنور الجندي السابق ذكره (ص 89) .

الفصحىَ حتى تشتمل أكثر ما في العامية ... وينتج من هذا التقارب بين المنطوق والمكتوب ، وعندئذ تخلق لغة وسطى لا ينكرها عربي ولا تكبر على عامي » كما يقول الكاتب المصري أحمد زكي في (الهلال 1944) و«يجب أن تكون غايتنا توحيد لغتي الكلام والكتابة، فنأخذ من العامية للكتابة أكثر ما نستطيع ، ونأخذ من الفصحى للكلام أكثر ما نستطيع ، حتى نصل إلى توحيدها » كما قال سلامة موسى في « البلاغة العصرية واللغة العربية » ــ القاهرة 1964 (ص 44) ويمكن أن « تطعم اللغات الدارجة باللغة الفصحى تطعيما يبعدنا عن حذلقة علماء اللغة ورطانة عوام الناس في وقت واحد فيوصلنا إلى فصحى متوسطة معقولة » [60] . و« يجب الانتفاع بما في العامية كغذاء نطعم به الفصحى لتقوى وتعيش ، إذ أن العامية فيها بعض حيوية الحاضر ، كما أن الفصحى فيها كل عبقرية الماضي » [61] .

2 ــ الازدواجية (القومية والأجنبية) :

كما أن الاجتهاد الرئيسي في الازدواجية الأولى هو التوفيق بين العامية والفصحى ، فكذلك كان الاتجاه الرئيسي في الازدواجية الثانية هو التوفيق بين اللغة القومية والمصطلحات الأجنبية أو التعبيرات أو الألفاظ . ولقد كان هناك دائما من يقف ضد تعريب أو ترجمة ما هو أجنبي باعتبار اللغة العربية « معجزة مكتملة » ليست بحاجة لغيرها وترفض « التلوث » بالاحتكاك بهذا الغير . كما كان هناك دائما من يقف ضد اللغة القومية ويتبنى اللغة الأجنبية تبنيا مطلقا أو تبنيا جزئيا ، باسم اللحاق بركب الحضارة الحديثة . ولكن الاجتهاد الرئيسي ظل هو « التوفيق » بين اللغة القومية والمصطلحات أو التعبيرات أو دلالات الألفاظ الأجنبية عبر الوسائل التالية :

أ ــ المعاجم التي حفلت بها نهاية القرن الماضي وبدايات القرن الحالي ، ومن أهمها :

(60) المصدر السابق (ص 230) .

(61) المصدر السابق (ص 229) .

* « محيط المحيط » للمعلم بطرس البستاني ، وقد طبع المجلد الأول منه في بيروت عام 1867 في 1328 صفحة ، وطبع المجلد الثاني عام 1870 في 1080 صفحة . ثم نشر المؤلف « مختصر المحيط » في جزأين عام 1871 في بيروت أيضا . وقد ورد بهذا المعجم الرائد الكثير من الألفاظ العامية ولكن بعد ردِّها إلى صياغاتها وأصولها الفصيحة ، كما أنه ذكر كثيرا من أصول الكلمات الأعجمية التي كان أصلها مجهولا أو مهملا .

* « الفرائد الحسان في قلائد اللسان » لابراهيم اليازجي كتبه عام 1892 وأخرجه في حوالي 20 ألف صفحة .

* « أقرب الموارد » لسعيد الخوري الشرتوني ـــ بيروت 1891 .

* « معجم النجاري » لمحمد النجاري المصري ـــ مخطوط كتبه صاحبه بين 1891 و1914 عام وفاته .

* « المنجد » للويس المعلوف .

* « البستان » لعبد الله البستاني ، يقول عنه المحافظون « ترك فيه الكلام البذيء والمهجور والألفاظ العامية المبتذلة ، وأكثر من المولّد ، وأدخل بعض المواد من الاكتشافات والاختراعات مما جرى على ألسنة الناس وتناقله الكتّاب ترجمة وتعريبا » كما جاء عنه في كتاب أنور الجندي السابق ذكره .

* « بغية الطالبين » لأحمد باشا كمال (مصري) في 22 مجلدا كتبها في ربع قرن. وأحمد كمال هو صاحب نظرية الاتحاد بين اللغتين العربية والمصرية القديمة . ومن أجل ذلك ألف هذا القاموس الذي أورد فيه ألوفا من الكلمات الهيروغليفية الموافقة للغة العربية في الغالب موافقة تامة أو موافقة مع شيء من التحريف والقلب والابدال .

ب ـــ المجامع اللغوية التي بدأ الاهتمام بها أيضا من أواخر القرن الماضي حتى أواخر الاربعينات من القرن الحالي :

* المجمع المصري الأول 1892 .
* مجمع دار العلوم (مصر) 1907 .
* مجمع برئاسة شيخ الأزهر 1917 .
* المجمع العلمي العربي ـــ دمشق 1919 .
* المجمع اللّغوي العراقي 1926
* مجمع اللغة العربية (مصر) 1932 .
* المجمع العلمي العراقي 1947 .

ومن نصوص محاضر الجلسات الأولى لكل محاولة مجمعية ، بدت واضحة التناقضات حول الموقف من العامية والموقف من الألفاظ الأجنبية والموقف من المصطلحات العلمية . ثم ظهرت في مجلات هذه المجامع ومطبوعاتها محاولات إصلاحية اعتمدت على القواعد التالية : الاشتقاق والنحت والمزج والتعريب والترجمة والتوليد والقياس . وبعض هذه القواعد أو الاجتهادات كان معمولا به من قبل تأسيس المجامع وبعضها ظل معمولا به على الصعيد الفردي أو أنه دخل برامج التعليم .

ج ـــ مقترحات لاصلاح الكتابة العربية .

* استخدام الحروف اللاتينية ، كما جرى في تركيا الكمالية ، وكما نادى بذلك في مصر عبد العزيز فهمي وغيره .

* محاولة أحمد لطفي السيد (عن مجلة الموسوعات 13 يناير 1899) .

ـــ حروف الهجاء كلها ساكنة الألف والواو والياء .

ـــ لا يحرك الحرف الساكن إلا إذا اتبع بحرف متحرك ، فالفتحة تكون بالألف والكسرة بالياء والضمة بالواو .

ـــ الحرف المتحرك المحدود تكون الدلالة على مده علامة المدّ هذه (ـــ).

ـــ التنوين يظهر في الرسم كما يظهر في النطق وعلامته نون (ن) تكتب بعد الحرف المنوّن بالحرف الليّن نحو زايدون (زيد) وزايدان (زيدا) وزايدين (زيد) .

ــ يجب فك الادغام دائما في الرسم **فيكتب الحرف المشدد دائما بحرفين** مثال مددا (مد) .

ــ **(ال) أداة التعريف إن وقعت شمسية تكتب كما هي ، وإن كان يجوز كتابتها على حسب النطق إلا أنه من المستحسن أن يشذ بها عن القاعدة لحفظ شخصيتها .**

ــ **يلاحظ أن الهمزة هي من الحروف الساكنة فترسم دائما بمفردها ويتبعها حرف المدّ على حسب الأصول .**

* **محاولة سلامة موسى .**

ــ **إلغاء الألف والنون من المثنى ، والواو والنون من جمع المذكر السالم .**

ــ **إلغاء التصغير .**

ــ **إلغاء جمع التكسير كله والاكتفاء بالألف والتاء لغير المذكر السالم .**

ــ **إلغاء الاعراب والاكتفاء بتسكين أواخر الكلمات .**

ــ ايجاد حرف كبير عند ابتداء الجمل .

ــ **استعمال الألفاظ العامية مثل حمّار بدلا من مكارى وفلاح بدلا من اكار .**

ــ **عدم ترجمة الألفاظ الأوروبية والاكتفاء بتعريبها .**

□ □ □

إلى أين وصلت بنا مجموعة الصراعات والتناقضات والاجتهادات اللغوية على طول مسيرة النهضة والسقوط في الحياة العربية المعاصرة ؟

وصلت بنا ، أولا ، إلى أن التحليل الطبقي الاجتماعي أو التفسير القومي العربي أو التبرير الثقافي السلفي أو الغربي ، لا يستطيع أي منها على انفراد أن يكون ضوءا كافيا على الحماس للفصحى أو العامية أو اللغات الأجنبية .

لقد تمسك بالفصحى أدباء إقليميون يصعب أن ننسبهم إلى اتجاه القومية العربية كطه حسين وعباس محمود العقاد . وقد ظن بعض اليسار يوما أن

العامية هي لغة الشعب الأولى بالاحترام والتقدير . وكتب اليسار بعضا من أهم نماذجه الشعرية في العامية كفؤاد حداد وصلاح جاهين وعبد الرحمان الأبنودي وسيد حجاب وأحمد فؤاد نجم في مصر . وفي لبنان لم يكن ميشال طراد أو عبد الله غانم أو يونس الابن من أهل اليسار حين كتبوا بالعامية اللبنانية . بل وكان سعيد عقل الشديد العداء للعروبة واليسار معا ، هو الذي كتب بعض تجاربه في العامية، وفي الحروف اللاتينية معا. وقد اشترك اليمين واليسار معا في التأليف للمسرح المصري بالعامية (كنعمان عاشور ويوسف إدريس ورشاد رشدي وأحمد سعيد وعلي سالم وسعد وهبه) بينما لم يكتب توفيق الحكيم الشديد الاقليمية حرفا واحدا بالعامية . وكذلك نجيب محفوظ وحسين فوزي . وكان سعد زغلول قائد الثورة المصرية عام 1919 وتلميذ الامام محمد عبده هو الذي وقف إلى جانب اللغة الأنجليزية في التعليم العالي .

وكان ساطع الحصري البالغ الحماس للقومية العربية هو الذي يصف العامية بأنها « لغة » وأن توحيد اللسان العربي يعتمد على تطعيم هذه اللغة بالفصحى وليس العكس . وكان عبد الله النديم ثم بيرم التونسي من أهم أدباء العامية المصرية والثورة المصرية في آن واحد .

ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن نستخلص النتائج ونقومها بموازين المنهج الطبقي أو القومي أو الثقافي ، فهما يتداخلان تداخلا بالغ التعقيد (ويزداد التعقيد في المقارنة بين قطر وآخر ، فالبرجوازية المصرية الكبيرة قد تتحمس للعربية الفصحى بينما تتجه قطاعات من البرجوازية الصغيرة نحو العامية ، ويحدث العكس تماما في برجوازيات (عربية) أخرى . بل إن ما يمكن تصنيفه على هذا النحو في إحدى المراحل ، قد يتطلب الأمر تصنيفه على نحو مضاد في مرحلة أخرى ، وفقا لمتغيرات ومداخلات المشهد الاجتماعي ــ الثقافي في موازاة التطور السياسي . وفي هذا السياق ، كان جمال عبد الناصر من دعاة القومية والوحدة العربية ، وكان يمزج في خطاباته بين العامية والفصحى .

وقد وصلت بنا هذه التناقضات المتوازية ، ثانيا ، إلى أن الاجتهاد الرئيسي ما يزال بعد مراحل من النهضة والسقوط هو « التوفيق » بين الفصحى والعامية والمصطلحات الأجنبية الوافدة . وقد نقلت أجهزة الاعلام الحديثة ــ وخاصة الصحافة ــ هذا الاجتهاد من الحيز النظري إلى التطبيق . والصحافة هي صاحبة التأثير الأقوى في هذا المجال ، إلى جانب الطرق التربوية في التعليم وإلى جانب اسهامات المجامع اللغوية والمعاجم .

بقيت الفصحى ولم تمت ، بل استوعبت تطورات العصر إلى حد كبير . وبقيت العامية وتأثرت ببعضها البعض وبالمستوى الذي بلغته الفصحى في أجهزة الاعلام . ولكن اللغة « التوفيقية » التي ما تزال بحاجة إلى مساهمات عديدة ، هي التي تسود تدريجيا على لغة الكتابة والخطابة حين يكون التركيب النحوي الفصيح هو الأساس ، وهي لغة الحديث في الحياة اليومية حين يكون التركيب العامي هو الأساس .

□ □ □

ولأن تونس شريك أساسي في النهضة ، فإنها كانت طرفا رئيسيا في صياغة مشروعها اللغوي .

1) كان هناك ، وما يزال في تونس من يؤصل ازدواجية اللغة في التاريخ العربي قبل الاسلام ، فيقول « هي قضية تاريخية واجتماعية ثابتة الوقوع وملازمة للوجود اللغوي » و« لا توجد لغة بدون لهجات » ثم يربط بينها وبين الدين « والقرآن هو الذي جسدها في نص نهائي ، وأعطاها من ثم الوثيقة الثابتة والمرجع الدائم ، وبالتالي السيطرة المطلقة » [62] لذلك كان المدخل إلى الحل « هو تقوية الوازع الديني ، ذلك أن اللغة العربية تتميز عن كل لغات العالم ، ميّتها وحيّها ، بكونها اللغة الأصلية لآخر كتاب مقدس

(62) بوقمرة ، هشام في « تنمية اللغة العربية في العصر الحديث » ــ وزارة الشؤون الثقافية ــ تونس 1978 ــ أبحاث الملتقى الرابع لابن منظور (قفصة 22-25/1978) (ص 24-35) .

نزل ، فالقرآن كلام الله ، بُلِّغ الناس في لغة العرب ، وفي هذه اللغة تكمن معجزة محمد ... مما دعا كثيرا من الدارسين إلى اعتبار العربية الفصحى ــ مهما كان مستوى حياتها أو موتها ، عبر العصور ــ لن تموت أبدا ، لأن لها حافظا يحفظها هو القرآن » [63] . وهناك من يضيف إلى العامل الديني عنصر التقعيد أو نظام القواعد ، كالقول إن « اللغة العربية هي بحق لغة ، لأن لها قاموسا ونظاما غراماطيقيا ، أما لهجاتنا فهي متعددة كأشد ما يكون التعدد ، ومختلفة كأشد ما يكون الاختلاف إلى درجة أنه يستحيل دراستها ورصدها » [64] . ويربط آخرون من الاتجاه ذاته بين اللغة والعرق العربي ، وبالتالي « الأمة العربية » و« الوطن العربي » في هذا الاطار القائل « ... أما قضية اللغة العربية فإنها قد خلقت تيارا عميقا يؤكد على الاحساس بالانتماء إلى جنس معين ، وإلى أمة أوسع ، وإلى رقعة جغرافية أرحب ، وإلى تاريخ أشمل وإن كل ذلك يتصل بالاسلام ، ملتصقا به » [65] .

2) وكان هناك وما يزال في تونس من يرى العكس تماما ، يرى العامية هي اللغة . وبالرغم من أن أحد القائلين بعروبة اللغة يستخدم هذا اللفظ ــ اللغة ــ في وصف العامية ــ كما نلاحظ عند هشام بوقمرة ــ فان القائلين بالعامية التونسية كلغة يتكامل فيها وداخلها كافة مقومات اللغة الوطنية القادرة على نحو الازدواجية يؤكدون بلسان أحدهم في تبرير ذلك « في تونس يستطيع جميع السكان ، سواء كانوا من أقصى الجنوب إلى أقصى الشمال أن يتفاهموا بما يمكن أن نسميه اليوم اللغة التونسية » ، « فالحياة في شبه جزيرة العرب تختلف عن الحياة في ... » ، و« لغة أهل بلدي ... هي التي تعبر عن خصوصيات الشعب ، عن نظرته للعالم ، عن تجربته التاريخية » [66] .

---

(63) الطرابلسي ، محمد الهادي في (المصدر السابق) (ص 47) .
(64) عبد المولى ، محمود ــ مصدر سبق ذكره (ص 97) .
(65) الأسود ، حسن الصادق في « الذاتية العربية ... » (ص 361) .
(66) البالغ ، الهادي في « الذاتية العربية ... » (ص 76) .

3) ولكن التيار الرئيسي ، يبقى هو تيار « الاصلاح اللغوي » الذي يرى في اللغة « أداة يكون لها من الصلاحية والنجاعة بقدر ما يكون لمستعمليها من الكفاءة والبراعة ، وحياة اللغة بالاستعمال ، فاللغة تتطور بتطور الحياة ، وإلا فإن ما وقف وتحجر اضمحل وصار إلى الفناء » (67) ومن ثم يُقرر صاحب هذا الزأي « أن لبعض الألفاظ العامية طرافة وأنه في الامكان أن تستغل العامية لاثراء الفصحى وتلقيحها » (68) .

ويتأصل هذا التفكير منهجيا بالتأكيد على ضرورة إجراء بحوث ميدانية واسعة ومتعمقة لتقديم صورة وصفية دقيقة للواقع ، يتلوها الربط بين الظواهر اللغوية والأخرى الاقتصادية والاجتماعية ، باعتبار اللغة ذاتها ظاهرة اجتماعية ولا فرق بين لغة وأخرى أو تفوّق ، بالفطرة أو الطبيعة « وليس هناك مجتمع عربي حديث بدون فكر عربي حديث ، وليس هناك فكر حديث بدون لغة جديدة ، دقيقة في أدائها ، واضحة في أسلوبها تعكس رؤية شمولية كونية » (69) . ومن أجل نفي الاطلاقية أو العرقية أو القداسة الدينية ، حصر أحد الباحثين التونسيين ما يمكن تسميته بالمعجم الأعجمي من ألفاظ ليست عربية في « القرآن » ، وانتهى إلى أنه « يجب أن نأخذ ما تدعو الحاجة إلى أخذه لأن اللغة كائن حي يجب أن يعبر عن الحياة بشيء من الحيوية والواقعية وأن لا نعيش اليوم بأسماء الامس البعيد » (70) حتى أن الباحث رأى في « الفصحى المعاصرة » معجما ينكره الأسلاف ، وقال « ان جميع اللغات المتطورة لا يمكن أن تسلم من أن تدخلها كلمات من لغات أخرى ... وتلك علامة من علامات تطورها وحياتها ، إذ لو اقتصرت اللغة ــ أية لغة ــ على ألفاظها لتوقفت عن التطور » (71) . ومن ثم « إذا

(67) سويسي ، محمد في « تنمية اللغة العربية ... » (ص 21) .
(68) المصدر نفسه (ص 14) .
(69) الجنحاني ، الحبيب في « تنمية اللغة ... » (ص 52-53) .
(70) صمود ، نور الدين في « تنمية اللغة ... » (ص 104) .
(71) المصدر نفسه (ص 90) .

أرادت العربية أن تواكب الحياة من حولها فإنها ستحتاج حتما إلى حروف أخرى ، وإلا فإن كتابتها ونطقها لكثير من الكلمات الأجنبية سيظل تقريبيا » [72] ويقترح الباحث أن ندقق عند أي اصلاح لغوي في العربية ، ذلك أن لغتنا تحتاج إلى بعض الصوامت غير الموجودة فيها وكذلك بعض الصوائت التي تضبط النطق [73] .

ويستكمل باحث آخر هذا المعنى ، حين ينادي بما قال به الشيخ محمد الخضر حسين ذات يوم ، وهو القياس ثم الاشتقاق فالنحت والمزج والتعريب ، ذلك أن « الكثير من الألفاظ في كل اللغات تموت يوميا بموت استعمالها أو ببطلان مدلولها ، والكثير يولد بمولد عنصر أو اكتشاف مركب لم يعرف باسم سابق ولا بمعنى قديم ، ذلك هو قانون الحياة المميز للتقدم والخاص بالتطور والتجديد في اللغات » [74] . ويؤكد هذه الدلالة غير التقديسيّة « أن اللغة رغم أهميتها الكبرى ليست هي المتحكمة في النهضة الحضارية أو ركودها لأنها ليست هي الأساس في التقدم فهناك شعوب تتقدم رغم تخلف لغتها وهناك شعوب تتخلف رغم تقدم لغتها » [75] .

نلاحظ من هذا العرض أن « اللغة » تحتل مكانا بارزا في مشروع النهضة التونسية ، كما نلاحظ أن هذا المشروع يتوازى حينا ويتقاطع أحيانا مع مشروع النهضة (العربية) الحديثة ، بصفته — أي المشروع التونسي — شريكا تأسيسيًا في هذه النهضة . هناك إذن ، في تونس ، التياران الاطلاقيان : التقديس الديني للفصحى ، والتقديس (الشعبي) للعامية . وهناك كذلك التيار النسبي ، التوفيقي ، الذي يتمسك بالفصحى ويقول بتاريخيتها كظاهرة

(72) المصدر نفسه (ص 98) .
(73) المصدر نفسه (ص 99) .
(74) الشرفي ، أحمد في « تنمية اللغة ... » (ص 114) .
(75) المخ ، الحبيب « دور اللغة في تماسك شخصية الأمة » بحث منشور في « دراسات في اللغة والحضارة » — وزارة الشؤون الثقافية — تونس 1975 (ص 26) .

اجتماعية ، ويرى إمكانية الاستفادة القصوى من العامية . وهناك تنويعات تفصيلية داخل كل تيار . والتيارات الثلاثة لا يمكن تبسيطها في ثلاث ايديولوجيات ... لأن العامية أحيانا هي الوجه الآخر للفرانكفونية ، ولأن الفصحى أحيانا هي الوجه الآخر للسلفية ، والعكس أيضا صحيح في كثير من الأحوال . إن ما يشبه البرجوازية المتوسطة هو جسم متعدد الأطراف الايديولوجية والثقافية واللغوية ، فضلا عن الشرائح الاجتماعية الأخرى .

2 ــ لغة النهضة

هناك مشروع لغوي للنهضة في تونس ، إن نهضة اللغة ، بالتعريب والتفاعل مع منجزات العصر الحديث ومعجم العامية الشائع ، قد انتهت في خاتمة المطاف الاقتصادي الاجتماعي الثقافي إلى مشروع لغة النهضة . أي لغة الممارسة الحية للحضارة . هنا تصبح اللغة في البحث العلمي مؤسسة اجتماعية أو إحدى المؤسسات الاجتماعية للنهضة ، وهي المؤسسة التي لا تتطور فقط بتطور العلوم الألسنية ، وإنما هي تتطور في سياق جدلي مع : أ ــ الاطار النسبي التوفيقي لمعادلة عصر النهنضة . ب ــ الاشكالية القومية ــ الوطنية . ج ــ الاشكالية الاجتماعية ــ المحلية . د ــ إشكالية الكتابة .

وفي تونس يوجزون هذه الاشكاليات مجتمعة في بعض الأحيان تحت العنوان الذي سبق ذكره « التونسة والتعريب » . وليس المقصود بطبيعة الحال هو البحث عن هوية . التونسة لا تعني مطلقا أن الشعب لم يكن في أي يوم تونسيا ، وأنه الآن يستعيد تونسيته . كلا ، إنه تونسي دائما أبدا . ولا تناقض بين تونسته وعروبته في العقل الباطن الجمعي ، بل ولا تناقض في تيار الشعور الشعبي بين العروبة والاسلام . ولكن التونسة والتعريب هي استعادة ما حاول الاستعمار اغتصابه لبعض الوقت بدءا من الأرض واللغة وانتهاء بالدولة والسلطة . الهوية التونسية العربية الاسلامية لم تغتصب قط ، فقد قاوم الشعب وانتصر في الحفاظ على هويته . ولكن ما أكثر الاغترابات والاستلابات المادية والمعنوية التي تحتاج إلى تونسة وتعريب . لم يكن

الشعب في تونس ضائعا قط في أية لحظة ، ولكنه تعرض للسلب والنهب والقهر ، لم يفقد ذاته حقا — وخاصة فئاته العريضة الكادحة المنتجة في أسفل درجات السلم الاجتماعي — ولكن الاحتلال الاستيطاني حاول أن يغزو الكثير من المقومات الراسخة كاللغة . لذلك كانت لغة النهضة مشروعا وطنيا شاملا يتكون من ثلاثة عناصر :

أ) — **البعد الوطني المحلي** — وهو البعد الرئيسي يصوغ لغة النهضة في « اقتراح » نظري وعملي هو في الأساس اقتراح الحياة الاجتماعية والفكرية والأدبية ، ثمرة الخلق الانساني والابداع اليومي في النطق والكتابة . وهو البُعْد الذي تجسد في صيغة متكاملة عند البشير بن سلامة . ان « عمله » في هذا المضمار ، هو الأساسي بين أعماله الأخرى التي قد تكون بدورها مقدمة أو مقدمات ، نتيجة أو نتائج لهذا العمل الذي أراه حصيلة وتفصيلا وتطويرا وتقنينا وتطبيقا لمجمل الاجتهادات « التوفيقية » السابقة . وبوحي من الممارسة الحية والخبرة العملية والموهبة الابداعيّة أضاف البشير بن سلامة في عمله إلى الجهود والاجتهادات المختنفة بما يمكن أن نعده اقتراحا متكاملا أو مبادرة شاملة ، من شأنها إعادة طرح الاشكالية اللغوية برمتها .

ويجب أن نربط بين هذا الطرح اللغوي من جهة ، وبين الطرح الذي قدمه البشير بن سلامة لتاريخ الحركات التحريرية التونسية وتصورها لتاريخ البلاد من جهة أخرى . إنه فكر واحد ، ونقطة الانطلاق مشتركة . والاشكالية اللغوية إذن ، هي جزء من كلّ وفرع من أصل . الأصل هو فكر النهضة : الوطن — القطر ، والثقافة — اللغة ، والحضارة — الدين . وذلك كله في تفاعل مستمر مع العصر وحداثته ذات الطابع الكوني .

يتكون اقتراح البشير بن سلامة (المنشور حتى الآن) من شقين : الأول هو ضبط الكتابة العربية . والثاني هو ما يدعوه صاحبه بالتطعيم الايقاعي في الفصحى . وهو في صياغة أطروحته ، يتبنى العربية الفصحى تبنيا كاملا ومطلقا ونهائيا . وكذلك ، فهو - بهذا الموقف - يمارس حقه في نقدها أو بتعبير أدق نقد واقعها الراهن نقدا عنيفا . انه ينقد « لغته » التي يراهن عليها

حساب وطنه . ولا ينقد لغة يدعو إلى هجرها . وبالتالي ، فهو لا يتبنى العامية مطلقا ، ولكنه لا يمانع في الدعوة إلى تطعيمها بالفصحى كما قال ساطع الحصري أو تطعيم الفصحى بها كما قال توفيق الحكيم .

وهو في صياغة أطورحته أيضا ، يراجع ما قيل بنشأة وتطور الفصحى والعامية ، وعلاقة كل منهما بالتاريخ والجغرافيا والمجتمع والثقافة . وهو في مراجعته يتفق ويختلف وفقا لرؤيته المحورية لتاريخ تونس من ناحية والاشكالية الثقافية (العربية) والحضارية (الاسلامية) من ناحية أخرى .

وهو في صياغة أطروحته أخيرا ، ينتبه إلى السابقين من رواد النهضة والاصلاح اللغوي . وفي هذا العدد يعقّب محمد مزالي على محاولات العامية والحروف اللاتينية بأنها « بمثابة المعول الذي يحطم اللغة »[76] ويلفت نظرنا إلى الرد الذي قال به العابد مزالي منذ خمس وثلاثين عاما من أن العربية تتميز بأن الصلة فيها « بين اللفظ والمعنى صلة متينة قوية كأشد ما تكون »[77] .

ومن الطبيعي أن يتخذ بن سلامة الموقف نفسه من مسألة الحرف العربي، فهو يتبناه تبنيا كاملا ومطلقا ونهائيا ، ومن ثم فهو ينقد وضعه الراهن نقدا عنيفا دفاعا عن حياة هذا الحرف وبحثا عن وسائل بقائه .

1) الكتابة النموذجية ، هي الشق الأول من البعد الوطني في اقتراح البشير بن سلامة . وقد جمع أصول هذا الاقتراح وفصوله في كتاب « اللغة العربية ومشاكل الكتابة » حيث يرى أن ثمة خطرا يهدد « مقوما من مقومات شخصيتنا ، وعنصرا هاما من عناصر وجودنا كأمة ، ألا وهو اللغة العربية » ، وأن « اللغة العربية تمر في تونس بأزمة مصير » (ص 25) . هذه الأزمة وذاك الخطر يتجليان في آثار « سلطان الذاكرة » والتباعد عن لغة الحياة اليومية .

---

(76) مقدمة كتاب « اللغة العربية ومشاكل الكتابة » للبشير بن سلامة ـــ الدار التونسية للنشر ـــ تونس 1971 (ص [illegible]

(77) المصدر السابق (ص [illegible]) .

كذلك يتابع بن سلامة تاريخية « الأزمة » وجغرافيتها ، منذ كانت الكتابة العربية معروفة ولكنها نادرة قبل ظهور الاسلام ، وحيث كانت الذاكرة واللسان هما « كل شيء » . ومن ثم فقد كانت « الذاكرة المنشدة » هي سيدة الموقف الثقافي العربي الجاهلي ، بالإنشاد والغناء والشعر . وهي بنية ذهنية — ايقاعية ، تنسجم مع البنية التكوينية للعربي والصحراء والرعي والحروب . ومن هنا كان النثر ثورة . والمقصود هنا هو « النثر الحقيقي » الذي ولدت معه في اللحظة عينها ثورة « القراءة » . منذ تلك اللحظة لم تعد الأذن واللسان والحافظة هي كل وسائط العربي — والانسان عموما — في المعرفة والادراك والتفكير . وإنما أصبح هناك عنصر جديد خطير هو العين والحرف . في العربية يصبح « القرآن » هو الحدث اللغوي — التاريخي ، الأكبر والأهم . انه « نقطة تحول من سلطان الذاكرة التي يمثلها الشعر نحو عالم أكثر عقلانية وأقرب إلى التحرر الفكري ويمثله النثر الحقيقي » (ص 43) ، ثورة القراءة والكتابة في آن ، إذ يستحيل التصور بأن ثمة قراءة كاملة بغير كتابة . ومعنى ذلك أن « الكمال اللغوي » في مخيلة العرب الجاهليين وآذانهم وذاكرتهم كان معزولا — قبل القرآن — عن الكتابة ، مما جعلها كتابة منقوصة . ومن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية يبرهن الكاتب على الأهمية التاريخية البالغة لهذه النقلة من سلطان الذاكرة إلى عصر القراءة والكتابة ، وبتعبير أدق ارتباط القراءة بالكتابة . ولكن الصراع بين الحافظة والكتابة الكاملة لم يكن يسيرا وهيّنًا .

يربط البشير بن سلامة دون تردد بين إشكالية «التفاوت» اللغوي وإشكالية التقدم الحضاري. إنها ليست مسألة لغوية (بالمصطلح الفني لهذا التعبير) وإنما هي « منظور حضاري » أولا . أي أن الاكتفاء أو الاكتمال اللغوي تحت سلطان الذاكرة ، هو تشكيل بنيوي يتمازج مع « المنطق » الذي يتركب منه العقل ويتكون الوجدان ، وتتشكل بالتالي مجموعة القيم والمقاييس والضوابط والأعراف . وهي التي تتكيف مع أنماط الانتاج وطرائق السلوك ودرجات التمدن الاجتماعي .

ويستدل البشير بن سلامة من بقاء القرآن مشكولا « على الرغبة في الابقاء على الروح الموجودة في القرآن المتشبثة بكل ما في القراءة من معنى الضبط والدقة والاكتمال » (ص 50) ولا يتأتى هذا الضبط إلا من ربط المنطوق بالمكتوب ، كما في الآية « إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون » وهي من سورة الواقعة ، وهي مكيّة ، أي في إحدى فترات كفاح النبي بمواجهة خصومه . ومن سورة طور المكية أيضا « والطور وكتاب مسطور في رق منشور » . ويأتي ذكر القلم صريحا في أول سورة — العلق — « اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم » . أما في سورة ينسب اسمها إلى القلم « ن والقلم وما يسطرون » . وفي سورة الاسراء والأحزاب « وكان ذلك في الكتاب مسطورا » . في هذه السور المكية دعوة صريحة إلى الكتابة ، ودعوة مماثلة إلى المنطوق المحفوظ كذلك . إن الكتابة — المقروءة أو القراءة — المكتوبة ، هي نقيض الذاكرة المنشدة ، حتى ولو كانت « الحافظة » مطلوبة في الحالين . ولكن الدعوة القرآنية الصريحة إلى الكتابة والربط بين القراءة والكتابة وأصداء هذه الدعوة عند أديب فحل كالجاحظ ، لم تأخذ طريقها الطبيعي في الاستمرار . ولذلك بقي التفاوت « بين اللغة المكتملة وبين الكتابة المنقوصة » (ص 53) . ومن جديد بدأت مسيرة التراجع التدريجي فالخضوع لسلطان الذاكرة . هذا الخضوع وذاك التفاوت يعكسان إلى جانب التخلف اللغوي وبرفقته تخلفا فكريا وحضاريا بعيد المدى .

زاد الأمور تعقيدا ، كما يرى بن سلامة ، أننا دخلنا عصر الطباعة بالعقلية ذاتها التي دخلنا بها عصر الكتابة ، أي أنه كما استقرت الكتابة العربية على « النقص » الذي تسبب فيه سلطان الذاكرة ، كذلك فعلنا حين عرفنا المطبعة فقد اخترنا حروفا خالية من الشكل : الكتابة المنقوصة والطباعة المنقوصة . منذ ظهرت المطبعة لم نستنبط « طريقة تمكن من طبع النصوص العربية مشكولة » (ص 56) . والكاتب لا يقترح حلولا ليست بحوزته ، ولكنه

يطرح المشكلة وآثارها اللغوية والفكرية على الأطفال والشباب والانتاج والادارة والخلق الأدبي . وهي آثار سلبية لأنها تنطوي على نوع من المعرفة « المرتلة » (Connaissance psalmodiée) كما يصفها جاك بيرك . أما المعرفة العقلانية التي تربط العلم بالحياة والفكر بالانسان والوعي بالتقدم والارادة بالانتاج ، فإنها تحتاج إلى لغة في مستوى النقلة التاريخية التي انجزها القرآن « بالنثر الحقيقي » والكتابة المقروءة . والبشير بن سلامة يحدد لنا أبجدية الحل على النحو التالي : « لا يمكن أن تزدهر اللغة العربية وتكون لغة حياة إلا إذا دخلت عصر الطباعة بالفعل أي مكنت قراءها من أن تكون لهم كتابة كاملة مشكولة تماما لا اشكال فيها » (ص 68) لذلك يرى أن « مسألة الشكل » هي الأساس الأول للغة ثم الوجود « كأمة حية قادرة على الخلق والابداع مثل الأمم الأخرى » ويأتي بعدئذ البحث عن « طريقة تمكن من تيسير الطباعة العربية » (ص 69) .

قبل أن نتابع مع المؤلف مسيرة الاقتراحات العربية الأخرى لحل هذه المشكلة ، لا بد من القول إن بن سلامة يناقش الاشكالية اللغوية في إطار أعم هو الاشكالية الوطنية المحلية . ولكنه على صعيد المنهج ينضم إلى تيار كبير في الأقطار العربية وفي العالم يقول بأن اللغة أساس حضاري للتقدم بمواجهة تيارات أخرى يقول بعضها العكس ، أي أنّ المجتمع المتمدن هو الذي يثمر لغة راقية .

ويقول بعض ثالث استشهدنا به من قبل ان اللغة لا علاقة لها بالتقدم أو التخلف . وانني لأختلف مع هذا التيار الأخير ، فليس صحيحا أن تخلف اللغة وتقدمها معدوم الوشائج بتخلف المجتمع وتقدمه ، أو العكس . هناك علاقة بالتأكيد ، منذ يتلقف الطفل « لسانه » من الأم إلى أن يصبح للمجتمع الوطني لغته الشاملة لمختلف الطبقات ، ولكن اللغة بعد هذه الدورة من الفرد إلى المجتمع ، تكتسب من التقاليد التاريخية والأدبية درجة من الاستقلال النسبي وليس الانفصال . وهو الاستقلال الذي يرتبط بدورة الفكر ـــ

المنطق ــ العقل . وهي دورة سوسيولوجية الجذور ، ولكنها متصلة أيضا أوثق الاتصال بالتشكيل البنيوي للنظام المعرفي . ومعنى ذلك أن الاستقلال النسبي للغة هو شرط مسبق لدرجة « الفاعلية الاجتماعية » التي يتصورها البشير بن سلامة . إنها ليست فاعلية مطلقة ، لأن « الارادة اللغوية » لا ترادف « الوعي اللغوي » . ومعنى ذلك أن تأثير اللغة في تطور الفكر والمجتمع مرتبط أصلا بالكثير من العناصر غير اللغوية . وهي وغيرها ، تستطيع في « وضع » حضاري لغوي معين أن تؤثر على اللغة أكثر مما يمكن للغة أن تؤثر فيها . التأثير بالسلب والايجاب ، قائم . ولكن البشير بن سلامة يمنح اللغة من الحرية والقدرة على التغيّر والتغيير ما قد لا يكون في طاقتها على الفعل .

إن الاصلاح اللغوي جزء لا ينفصل عن الاصلاح الاجتماعي . هذا صحيح . ولكن حجم الدور الذي يلعبه الاصلاح اللغوي في « النهضة » مرهون إلى حد بحجم الاصلاح الاجتماعي في بقية المجالات ... وخاصة المجالات الحيوية لابداعات الشعب ونضالات المجتمع ، فاللغة واصلاحاتها وسلبياتها جهاز مؤسسي بالغ الحساسية لمتغيرات « الوطن » . وهو جهاز يتبادل التأثير والتأثر : فالمطبعة والطباعة والعمال والصحافة والتعليم والادارة والانتاج ، كلها تتصل باللغة وحروف اللغة والقراءة والكتابة سواء تم ذلك الاتصال بطريق مباشر أو غير مباشر . ولكن هذا الاتصال يشارك في تطوير اللغة وحروفها وطباعتها وفقا لمفهوم الثقافة ونظرية الوعي في هذا المجتمع وأنماط علاقته البنيوية بهياكل الدولة .

تشكيل الحروف العربية ومحاولة العثور على طريقة طباعية جديدة تحقق للغة حركتها وحيويتها ، من المؤشرات الصحيحة دون أن يؤدي بنا ذلك إلى أية مبالغة في تصور دور اللغة نحو العلم أو الفكر أو المجتمع أو الحضارة .

رفض البشير بن سلامة رفضا حاسما مقترحات بعض المضريين ــ كعبد

العزيز فهمي ومحمود تيمور ـــ التي تدعو إلى استخدام الحرف اللاتيني أو اختصار صور الحرف إلى صورة واحدة . وبالرغم من اقراره بأن عبد العزيز فهمي قد « بيّن نوعا ما أن المسألة ليست في القراءة الصحيحة وفي تجنب اللحن فقط بل هي تتعلق بتقدم العرب ، إن خلوّ الحروف من الحركات يعد مظهرا من مظاهر التخلف » (ص 71) فإنه يرى أن المفكر المصري « لم يحلل هذه الظاهرة » . وهو يعترض أيضا على طريقة تيمور « بأنها لا تضمن للغة العربية الانتشار ولا تمكن الجماهير من التثقيف السريع » (ص 73) .

وهناك مقترحات أخرى للمجمع اللغوي في القاهرة وللمهندس نصري خطار ، والطريقة المعيارية لأحمد الأخضر في المغرب الأقصى ، وكذلك تجربة مروّة . وقد درس بن سلامة هذه المقترحات وأبرز ما فيها من ايجابيات وثغرات ، وانتهى إلى أن الطباعة المشكولة تكلف وقتا وجهدا مضاعفا ، وأن الكتابة غير المشكولة تظل هي الكتابة الناقصة ، وتبقى المشكلة بغير حل . لذلك يستكمل الكاتب اقتراحه بما يسميه « الكتابة النموذجية » . ومن الواضح أن المقصود هو توفير الشكل للحرف العربي بحيث تتحقق له حرية الحركة في المطبوعات (الشعبية) كالصحف والمجلات . هذا الاقتراح اختصر الحروف إلى 58 حرفا وأضاف إليها الحركات وأدوات الوقف والشدة فوصلت إلى 91 حرفا ، يمكن لآلات الصف الحديثة مكننتها وتطويعها للكتابة والقراءة ـــ الصحيحة . وهي طريقة « نموذجية » بمعنيين :

الأول هو أن كل قطر عربي يستطيع استنباط الخط الذي يرغب فيه حسب ذوقه وحسب المستوى الصناعي الذي بلغه فيه فن الطباعة . هذه الطريقة إذن مجرد « نموذج » . والمعنى الآخر متحقق في الجدول الذي رسمه الخطاط الحبيب بن عياد (ص 84) حيث يبدو الحرف مبتورا من اليمين أو اليسار أو من الجهتين لأن جزءا منه موجود في الرابط الذي يحمل الحركة ، ويمكن

استنباطه بحيث يكمل الحرف ويربطه بسابقه أو بلاحقه . وبالنسبة للحروف النهائية تظهر الحركة بدون رابط . أما الياء المنفصلة وغيرها فتضاف بعد الرابط . وتضبط المسافة بين الحركة والرابط من أعلى إلى أسفل بحيث تكون ملائمة لجميع الحروف . وتسلك الشدة على نحو أقل سمكا من بقية الحروف حتى تغطيها الحركة .

هذه الطريقة التي يقترحها ابن سلامة من شأنها اختصار وقت الطباعة وسهولة التدريب وانخفاض تكاليف الطبع والمحافظة على جمال الحرف العربي وأيضا على التراث المكتوب بهذا الحرف ويمكن قارىء العربية من البداية على قراءة النصوص مشكولة .

2) التطعيم الايقاعي ، هو الشق الثاني من البعد الوطني في اقتراح البشير بن سلامة ، وقد جمع أصول هذا الاقتراح وفصوله في كتاب « نظرية التطعيم الايقاعي في الفصحى » [78] وهو استكمال موضوعي للكتاب السابق بعد ما يقرب من خمسة عشر عاما . وبالتالي فهو أطروحة سجالية من منظور تاريخي وذات بعد تحليلي .

وأيا كان اتفاقنا أو اختلافنا مع آراء بن سلامة ، يجب الالتفات إلى مجموعة من الخصائص تتميز بها محاولته . أولها أنها ليست مجرد « عملية ذهنية » تنتهي بمجرد انشغال صاحبها بعملية أخرى . إنها أحد الهموم التي تؤرقه ، وبالتالي فهي ذات استمرارية في تفكيره . إنها ، كذلك ، ترتبط بمنهاج تجريبي ، قد لا تتوفر له عناصر النجاح بالأمس أو اليوم ، ولكنها قد تتوفر غدا . لذلك فهي عملية نضالية . وهي تتصل مباشرة بالمسألتين الوطنية والاجتماعية ، ولذلك فهي عملية ثقافية حية ، وليست عملا أكاديميا نظريا ... إنها تتداخل مع البنى الاعلامية ، التعليمية ، الابداعية ، وليست بنية مستقلّة بذاتها .

(78) تونس 1984 .

في « نظرية التطعيم الايقاعي في الفصحى » نقف على لحظة الاختيار في حياة البشير بن سلامة : « وتخليت عما يقوم به أغلب زملائي من تغليب اللغة الفرنسية على العربية انسياقا مع الظروف الحياتية الصعبة القاضية بالنجاح قبل كل شيء في لغة الغالب الفاتحة لأبواب العيش والضامنة للشهرة والرخاء » (ص 8) . هذا « الاختيار » الوطني وضعه وجها لوجه أمام مشكلات اللغة العربية ، كمواطن وككاتب ، كمستهلك للثقافة ومنتج لها ، كانت أمامه ثلاث تجارب : الأولى هي اعتماد الفصحى كما هي والانضمام نهائيا إلى تيارها السلفي ، أو نشدان النجاة في « حدود إمكانيات العامية طمعا في النجاة ولا نجاة » (ص 9) أو التأرجح بين الفصحى والعامية ، وغالبا ما ينتهي بالارتماء في الأيسر ، فصحى كان أو عامية .

هنا يجدد بن سلامة انتماءه الأصيل إلى تيار الاصلاح والنهضة . إنه ليس سلفيا وليس مغتربا ، لذلك يجد مكانه الطبيعي ، للمرة الثانية ، في قلب الفكر النهضوي ، رفيقا لأصحاب هذا الفكر في مصر وسورية ولبنان . رفقة المتابعة والاجتهاد والحلول المتقاربة أو المشتركة . رفقة المنهج الشامل لاشكاليات المجتمع القطري في الثقافة والاقتصاد والسياسة . رفقة التعبير عن أزمات الطبقة الوسطى أو ما يشبهها في بناء دولة الاستقلال .

وكموقفه من « الكتابة » العربية ، حين رفض اقتراح عبد العزيز فهمي باستخدام الحرف اللاتيني ، كما رفض اقتراح محمود تيمور باختصار الحروف العربية وأشكالها ، فإنه كذلك يرفض كافة التنظيرات المصرية والتونسية واللبنانية لاستبدال الفصحى بعامية .

إن استخدام الحرف اللاتيني ليس حلاً ولا [illegible] ادا ، وإنما هو استعارة ثياب الآخرين لستر عورتنا . والحقيقة أنه ليست لدينا عورة تحتاج إلى الستر ، وإنما نحن مصابون ببعض الأمراض التي تحتاج للعلاج . الحرف اللاتيني يعني « الانقطاع » عن أنفسنا ، فالقطيعة مع التراث هي انقطاع عن الذات . انه « لجوء حضاري » إلى الغرب « وطلب تجنيس » نفقد به ذاتنا

ولا نربح ذاتا أخرى . تجديد الذات شيء ، ومحاولة استبدالها شيء آخر . المسألة ، هكذا ، ليست لغوية تماما . وحين اختار بن سلامة اللغة العربية ، لم يكن اختياره لغويا تماما . كان اختيارا وطنيا لتونس ونهضتها . ولذلك فهو حين يقترح « علاجا » لأزمة اللغة ، إنما يريد أن ينقذ نفسه ووطنه . ولا يمكن لهذا الانقاذ أن يكون بالعامية . يقول بن سلامة « ان الفصحى هي في جوهرها لغة شعبية وتطورت على أساس أنها لغة الحياة وأن هناك سرا لغويا لا بد من استشفافه وهو الذي جعل هذه اللغة لا يكون مصيرها مصير اللاتينية ولن يكتب للهجات العامية العربية أن تصبح مكتوبة » (ص 10) . ما من وضوح أجلى من هذا الوضوح في اتخاذ الموقف ــ بعد الاختيار ــ والاتجاه بهذا الموقف وذاك الاختيار نحو آفاق الحل .

يرى البشير بن سلامة أن قلة نادرة من المبدعين هم الذين طوروا الجملة العربية الفصيحة . ولا يتعلق هذا التطوير بالألفاظ والمعاني وحدها ، وإنما كذلك بالايقاع . هنا يتبلور عند الكاتب الافتراض التالي في صيغة سؤال : ما هي العلاقة « بين نوعية الايقاعات في العامية وتداخلها في ايقاعات الفصحى عند العباقرة من الأدباء العرب » (ص 11) . أي أن صاحب السؤال يفترض « أن كل كاتب أو شاعر مبدع طوّر الجملة في النثر أو في الشعر إنما قدر على ذلك لأنه وفق إلى أن يطعم الفصحى بايقاعات لهجته العامية وهو ينظم « الفرضية » في بيان إجرائي : إننا نحتاج إلى قاموس يضبط تطور معاني الكلمات العربية كما نحتاج إلى « ضبط الجملة العربية من حيث الأسلوب والشكل عند الكتّاب الخلاقين خلال العصور المتعاقبة » (ص 15 و16) .

هذا البيان الاجرائي ــ الموجز في النقطتين السابقتين ــ يحتاج بدوره إلى الاستفادة القصوى من أحدث منجزات الألسنية وخاصة علم الأسلوب . وذلك للحصول على اجابات شافية لمثل هذه الأسئلة : كيف تطورت الجملة العربية ، ومن أية عناصر تشكلت بنيتها في كل مرحلة ، وماذا أضاف

« المبدع الأدبي » أو الكاتب الخلاّق من تراكيب وبالتالي ايقاعات ونبرات ، ومن ثم فما هي « أنواع التطعيم الطارئة عليها من روافد أجنبية مختلفة ؟ » (ص 17) . إن ما يمكن أن نحصل عليه من نتائج سوف يساعدنا في التعرف على « مدى حركية هذه اللغة والاتجاه الذي يمكن لأهلها أن يتوخوه في سبيل ترقيتها دون أن يخرجوا عن عبقريتها وأن يمسخوها مسخا » (نفس الصفحة) .

يجب أن نتذكر أن البشير بن سلامة في مسألة « الخلق الأدبي » يرى في كثير من النصوص الفصيحة عديدا من الأساليب الجاهزة والعامة ، وأقل من القليل مما يعتبر بحق أسلوب الكاتب . ومن ناحية أخرى ، فاقتراحه الخاص بالكتابة النموذجية يتيح لكل شعب عربي استنباط الخط الذي يلائم ذوقه وطبيعته . سوف نحمل هاتين النقطتين معنا إلى نظرية التوليد اللغوي ، حيث يسطع المثل الفارسي في نثر عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وفي شعر بشار وأبي نواس ... وحيث يلاحظ المؤلف أن ابن المقفع لم يستطع شيئا بالنسبة لطغيان الحروف الصامتة في العربية ، ولا هو أشاع التركيب المزجي ، وإنما هو خرج بالزمان عن صوره البسيطة الموضوعية « إلى صيغ فيها ألوان من تصور الماضي والحاضر والمستقبل » (ص 21) . ان تأثير اللغات الأصلية للمولدين المتأثرين أيضا بلغة الكلام ، هو الذي منح أدبهم هذه « الموسيقى الجديدة » وايقاعات جديدة « تطورت على أساسها الجملة العربية الفصحى . وأصبح في الواقع الفارق بين الكلام واللغة فارقا كبيرا والتفاوت بينهما بارزا » (ص 23) .

تباعدت الفصحى عن العامية، وتباعدت العاميات المختلفة عن بعضها البعض، وأضحت الاشكالية الثقافية ـــ الاجتماعية ، بالغة التركيب . ويكتشف بن سلامة في تجربة طه حسين « نموذجا » يمكن المطابقة بينه وبين النموذج الذي يحاول بلورته ، لاصلاح اللغة ، وهو ذاته اصلاح الثقافة ، وهما معا اصلاح المجتمع . طه حسين يرى أن هناك ، في الأصل ، ثقافة

مصرية . هذه الثقافة تعبير حضاري عن الشخصية المصرية . وهي الشخصية التي تكونت على مدى التاريخ المصري في البيئة المصرية المعروفة بوسطيتها واعتدالها . ومن ثم فإن هناك « لغة عربية مصرية » على حد تعبير طه حسين الذي يشرح فكرته بنفسه قائلا :

« إن اللغة العربية مشتركة بين مصر وغيرها من البلاد العربية فهذا حق ولكن لمصر مذهبها الخاص في التعبير ، كما أن لها مذهبها الخاص في التفكير » . ان تعميم طه حسين بقوله « مصر » يخرج بإشكالية اللغة عن إطارها التاريخي ــ الاجتماعي ، لأن ما يقصده فعلا بمصر هو ذلك التشكيل الطبقي الذي عاصر النهضة لحظة صعود الطبقة الوسطى . وهو أمر لا ينفي مطلقا تأثير الجغرافيا والمجتمع والتاريخ في اللغة والثقافة . ولكن علينا أن نضع كل شيء في إطاره النسبي ــ التاريخي ، ولا نتحول به إلى المطلق الميتافيزيقي الذي رفضناه سلفا في تقديس اللغة (الفصحى) باسم الدين أو (العامية) باسم الشعب .

ولا يحتاج البشير بن سلامة إلى شهادة الشهود في الافتاء بمدى تأثير العاميات المحلية في فصحى الأقطار المختلفة . نعم ، إن موسيقى اللهجة المصرية أو اللبنانية أو التونسية أو العراقية تؤثر ايقاعيًا على تركيب الفصحى هنا وهناك بحيث «تتمازج موسيقى اللهجة مع هيكل الفصحى» (ص 50)... فهذا التأثير من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى دفاع أو تأكيد . وأية دراسة جادة في الأدب المقارن سوف تهدينا العلامات الفارقة بين أدب المسعدي وأدب توفيق الحكيم ، أو بين مسرح عز الدين المدني ومسرح سعد الله ونوس ، أو بين شعر الشابي وشعر ايليا أبو ماضي ، أو بين قصة للعروسي المطوي وأخرى لغائب طعمه فرمان . وليست العلامات الفارقة بين هؤلاء وأولئك مقصورة على درجة الاداء الفني أو سعة الخيال أو السيطرة على اللغة أو حجم الموهبة والخبرة والتجربة . وإنما هناك « الأسلوب » الذي يميز حقا كاتبا عن آخر ، ولكنه أيضا يميز أدب أحد المجتمعات القطرية

عن أدب مجتمع آخر . لذلك يصح تماما القول « ان كل كلمة ، وكل تركيب لغوي ، يخص حالة لغوية واجتماعية معينة ، فهناك اللهجات والنبرات ، وهناك الأوساط الاجتماعية والعلمية والأدبية ، وغير ذلك مما يعكس الميول الفكرية والاجتماعية للمتكلمين » ، « هناك إذن وسائل تعبير للجميع ، هي تؤلف (أسلوبية جماعية) لهم ، وتعود إلى القصد الارادي في استعمال وسائل اللغة » (79) .

باستقامة هذا التحليل ، نحصل على تعددية « الأسلوب » ، ليست التعددية الفردية فقط ، وإنما التعددية الأونطولوجية والسوسيولوجية كذلك . والاقرار بأسلوب مصري وآخر سوري وثالث يمني ورابع مغربي داخل العربية الفصحى ، هو انعكاس مركّب من « شبكة العلاقات » اللغوية في المجتمع . ان التاريخ اللغوي الخاص بالقطر المحدد ، قبل الفتح العربي ، هو عنصر يشارك في تكوين « الأسلوب » الوطني — المحلي . أسلوب التعريب هو عنصر آخر . نشأة اللهجة المحلية عنصر ثالث . الايقاعات والنبرات المتداخلة في الفصحى عنصر رابع ، دور نمط الانتاج السائد عنصر خامس الدين عنصر سادس ، والمستوى الثقافي عنصر سابع ، وما أكثر العناصر الخفية والظاهرة التي تصوغ « الأسلوب » على الصعيد الاجتماعي .

اقتراح البشير بن سلامة في الاصلاح اللغوي يتكون ، كما قلت ، من شقين : ضبط الكتابة والنطق ، والتطعيم الايقاعي للفصحى . وهو لا يريد لهذا التطعيم أن يكون تلقائيا وبالمصادفة ، وإنما هو يؤكد على نقطتين : الأولى ، أن التطعيم يتم عند العباقرة من الخلاقين على مدى مراحل تاريخية متباعدة . والثانية ، هي الحاجة إلى مختبرات صوتية تبرهن على حضور الميراث الايقاعي ، سواء كان ميراثا محليا أو أجنبيا .

من هذا المنطلق يتقدم البحث نحو هذه الفرضية « ان مقومات الأدب

---

(79) ابن ذريل ، عدنان « اللغة والأسلوب » — اتحاد الكتاب — دمشق 1980 (ص 147) .

الافريقي اللاتيني موجودة في الأدب الافريقي العربي ، وأن السنّة الأدبية والفكرية الافريقية ثم بعد ذلك التونسية باقية على مرّ الدهر » (ص 61) . أي أن ما سبق الحضارة العربية الاسلامية من حضارات أخرى عرفتها تونس قد ترك بصمات أو خصائص لا يمكن أن « تنمحي » . ومعنى ذلك أن حلقات الحضارة موصولة ومستمرة دون انقطاع .

أما الفرضية الثانية فتقول « إن كل عبقري من عباقرة العربية الفصحى بزّ غيره في ميدان الخلق الأدبي والفكري مشرقيا كان أو مغربيا — لم يخلد في مجال الأدب ولم يكتب لاثارة البقاء ولم تكن إضافته اللغوية ذات بال إلا لأنه عرف كيف يضمن لغة الخلق عنده ما في لغته العامية من ايقاعات ونبضات ونبرات وشحنة موسيقية من دون أن يدخل الضيم على الفصحى ويمس بعبقريتها » (ص 73) ، « ولهذا يمكن القول بأن ما في طاقة اللغة العربية هو قدرتها على احتضان العامية التي انبثقت في الواقع منها وصهرتها الحياة وعمل فيها الزمن ولكنها بفضل معجزة كامنة فيها استطاعت أن تستوعب من جديد روح اللهجات العامية أو بالأحرى أن يتوصل العباقرة من ايجاد الكيمياء التأليفية بين الفرع والأصل بين العامية والفصحى بين لغة الكلام ولغة الكتابة » (ص 74 و75) .

هاتان هما الفرضيتان اللتان يتقدم بهما البشير بن سلامة لصياغة منظومته الفكرية حول التطعيم الايقاعي في الفصحى . وهي المنظومة التي تؤكد « أن الفصحى قادرة على امتصاص حيوية اللهجات للسموّ بها » (ص 95) وان كل « عبقري » غيّر من ايقاع الجملة العربية ، فإنه فصل ذلك دون أن يقصد حين طعّم شِعره أو نثره بإيقاع لهجته المحلية « لأن اللغة العربية الفصحى باعجازها وطاقتها الكبرى قادرة على الديمومة والاحتفاظ بعبقريتها الكاملة في نموها مع الارتباط بواقع أهلها المتحول المتحرك الذي تعتبر اللهجة المحلية جزءا منه يحمل خلاصة الحياة المعاشة ويترجم عنها أحق الترجمة . ولكن

تبقى الفصحى دائما هي القادرة على السمو بذلك الواقع وتلك الحياة . وهذا سر من أسرار بقائها » (ص 94 و95) . ومعنى ذلك أن الكاتب يدعو إلى دراسة اللهجة المحلية للعبقري شاعرا كان أو ناثرا للمقارنة بين نظام ايقاعاتها ونظام الايقاع في أدبه .

في هذه « النظرية » اللغوية المحض ، يتابع الكاتب أعماله غير اللغوية في الفكر الاجتماعي والتاريخي ، وفي انتاجه الأدبي كذلك . وأية مناقشة لأطروحة بن سلامة في الاصلاح اللغوي ، تظل ناقصة ما لم نضع في اعتبارنا الخلفية الفكرية ـــ السياسية لاقتراحه بشأن ضبط الكتابة أو التطعيم الايقاعي .

وأكرر أن مجموعة الافتراضات التي ينطوي عليها الاقتراح ليست ، في الأغلب ، موضع « شبهة » . ومن ثم فإنها لا تحتاج إلى دفاع طويل . ولكن هذه الافتراضات التي يستحيل سلخها من سياقها الوطني ـــ المحلي ، وهو سياق الاصلاح والنهضة ، تنطلق أساسا من قناعة كاملة ونهائية باللغة العربية ، لا لأنها لغة عظيمة فحسب ، وإنما لأنها أحد مقومات الوطن والشعب والحضارة والمصير في تونس .

هذه هي القناعة التي ينطلق منها بن سلامة ، فهو ضد الفرانكفونية وضد العامية وضد الحروف اللاتينية ، كبدائل عن العربية .

هذه القناعة عند بن سلامة ليست قادمة من سلفية دينية ، وإنما هي أحد العناصر الثقافية في التكوين الحضاري للوطن ـــ القطر . وهي إحدى قناعات النهضة (العربية) الحديثة القائمة على معادلة التوفيق والاصلاح . ولكنها كذلك المعادلة التي اقتضت تعديلا هنا وهناك بعد أن تعرضت مرات عديدة للسقوط .

لذلك ، ينتمي اقتراح بن سلامة إلى مسيرة الاصلاح اللغوي العربية بشكل عام ، ولكنه ينتمي إلى النهضة الوطنية ـــ المحلية لبلاده بشكل خاص .

وفي هذا الاطار لا بد من الاقرار بأن المحاولة وإن جاءت تطويرا لمحاولات سابقة في مصر ولبنان ، فإنها غير مسبوقة في تونس بهذه الدرجة من الاستمرارية والتحديدات الدقيقة . ولعل ارتباطها بمدى تقدم آلات صف الحروف في الطباعة الحديثة من ناحية ، ومدى تقدم المختبرات الصوتية من ناحية أخرى ، يعوق القدرة على الاستفادة المنهجية من الأطروحة ذاتها . وهي الاستفادة التي يمكن الحصول عليها باختراق الحاجز التكنولوجي إلى مراميها الاجتماعية : وهي ديمقراطية الانتاج الثقافي (الطباعة والنشر والاعلام والتعليم) ، وديمقراطية الاستهلاك الشعبي (الورق — التوزيع — القراءة) . في هذا الاطار الاجتماعي يمكن لاقتراح البشير بن سلامة أن يشق طريقه إلى ساحة الفعل ومحاولة التنفيذ ، ولا يلقى مصير المقترحات الأكاديمية — الذهنية المجردة — للمجامع اللغوية .

في الطريق إلى المجتمع — أي إلى الأصل — وهو المختبر الحقيقي يمكن القول :

* بأن ايقاعات العامية ونبراتها ونظام تراكيبها يؤثر في الفصحى ويغير من ايقاعاتها . هذا صحيح ، ولكن ليست ايقاعات العامية وحدها هي التي تضيف إلى الفصحى أو تحذف أو تعدل . وإنما هناك اللغات الأجنبية التي نقرأ بها أو نسمعها . وهناك ايقاعات الموسيقى غير المكتوبة أو غير المنطوقة : موسيقى الحياة البيئية ذاتها . إن البيئة هي التي تؤثر على ايقاعات الفصحى ، وليست العامية إلا أحد عناصر هذه البيئة .

* عباقرة الخلق الأدبي هم الذين يغيرون في نظام الفصحى بما يأخذونه دون وعي من ايقاعات العامية . هذا صحيح ولكنه ناقص ، فليس العباقرة وحدهم هم الذين يفعلون ذلك . وليست الفصحى الأدبية وحدها هي التي تتأثر بذلك . عبد الناصر ليس عبقريا في اللغة ، ولكن من السهل استشفاف دمجه العامية بالفصحى على صعيد الايقاع . في هذا السياق نجيب محفوظ أكثر أهمية من مثال طه حسين، لأنه يكتب بالفصحى حقا وتراكيبه العامية هي

الغالبة على تكوين الجملة وايقاع الفقرة . ولكن شعر صلاح عبد الصبور وأحمد حجازي وأمل دنقل ومحمد عفيفي مطر يحمل كذلك هذا المزيج الايقاعي دون استخدام العامية وهو مزيج يمكن استثماره في عمل أي أديب موهوب من دون الحاجة إلى العبقرية . بل ويمكن اكتشافه في لغة الاعلام أو لغة الرسائل أو لغة الخطابة ، لا في اللغة الأدبية وحدها .

* يؤثر التاريخ الحضاري ـــ الثقافي ـــ اللغوي ، في نثر أي كاتب وشعر أي شاعر ينتمي إلى هذا التاريخ . نعم ، ولكن ليس معنى ذلك أن هناك استمرارية بلا انقطاع ، أو أن هناك موروثات نقية من « تلوث » التغيير . من المحتمل أن الهيروغليفية تركت أثرها في القبطية ، وأن اليونانية نقلت ايقاعاتها إلى الديموطيقية ، وربما كانت هذه المتغيرات من جذور العامية المصرية أو من أصول الأسلوب المصري في اللغة العربية . ولكن هذا الأثر لا يعني مطلقا أننا سنكتشف جسرا نظيفا من الايقاعات يصل بين العقاد ، والكاتب المصري القديم الذي يحتفظون بتمثاله إلى اليوم ولكن دون كلمة واحدة مما كتب . بينما نحفظ شكوى الفلاح الفصيح وصلوات كتاب الموتى ، ولا نجد ما يربط بينها وبين أشعار أحمد شوقي أو ابراهيم ناجي .

إن سريان ايقاعات نقية من أقدم العصور من الأمور المشكوك فيها ، لأن تراكم العصور والأحداث وتغير اللغات واللهجات والأديان والثقافات ، يغيِّر كذلك من الايقاعات الموروثة التي قد تكون مكتسبة ، والعكس صحيح ، قد نكتسب ما هو موروث . ولكننا في جميع الأحوال نرث كنوزا من التقاليد الغنية بايقاعاتها في طقوس الأفراح والمواليد والموت والزفاف والزرع والحصاد ، وغير ذلك مما له مترادفات ايقاعية في لغة . لغة المجتمع كُلاً ، ولغة الأفراد ، وخصوصا « جواهرجية للغة » من صنّاع لآلي الشعر والنثر .

إن اقتراح بن سلامة بشقيه هو الصياغة الأكثر وفاء بمتطلبات الاصلاح اللغوي في دولة الاستقلال .

ب ــ **البعد الحضاري العربي** ، وهو البعد الثاني في مشروع النهضة اللغوية . وقد أشار البشير بن سلامة إلى هذا البعد حين قال إن العربية من « مقومات » الشخصية والشعب والوطن . وسبق أن استعرضنا الجهود الفكرية التي بذلها المثقفون التونسيون في تناول الاشكالية اللغوية ، ونتابع هنا أحد هذه الجهود التي انصبت على الدور القومي (الحضاري ــ العربي) للغة العربية ، كمثال بارز على تكاملية مشروع النهضة . نتخذ هذا المثال من دراستين لعبد العزيز العاشوري . الأولى حول « اللغة العربية والهوية الثقافية وتجارب التعريب »[80] وفيها ينفي التعريف الوظيفي الشائع للغة باعتبارها «أداة تعبير» أو «وسيلة تفاهم»، فهذا التعريف هو الذي يؤدي إلى المفاضلة بين اللغة القومية واللغات الأجنبية. وهي مفاضلة خاطئة من الأساس، لأن اللغة ليست مجرد أداة تبليغ أو اتصال ، وإنما هي جزء لا ينفصل عن الفكر الذي يدخل في صميم تكوين الشخصية الثقافية . وعندما يتعلق الأمر بالهوية ، فإن اللغة القومية لهذه الهوية لا تدخل في مباراة الأفضلية أو المفاضلة مع أية لغات أخرى . لغة الأمة أو الوطن أو الشعب ، هي المحرك العقلي للذات الجماعية والفردية . لذلك يتوجه الاستعمار في مختلف مراحله وأشكاله إلى هذه « اللغة » إما لاحلال لغته مكانها أو لتشويهها ، وصولا إلى العدمية القومية في خاتمة المطاف .

ويتصدى العاشوري في هذه الدراسة لمعظم الدعوات التي تتمسح بالعلم أو الحداثة أو الروح العملية لضرب هذا البعد القومي في اللغة ، وهو نفسه البعد الحضاري ــ العربي . ويحرص الباحث على أن تظل الاشكالية في إطارها الاجتماعي ــ التاريخي ، فهو لا يصدر مطلقا عن السلفية حين يجابه الاغتراب اللغوي . وهو لا يصدر عن الشوفينية حين يجابه العامية . لا ينطلق العاشوري من « التقديس » الديني أو العرقي للغة في دراسة أطوارها وتجاربها ، وإنما هو يبحث في أصولها العقلية والاجتماعية من خلال ارتباط هذه الأصول بالذات القومية والهوية التراثية والعلوم العصرية .

(80) مجلة « المستقبل العربي » ــ بيروت ــ (عدد 27) مايو ، ايار 1981 (ص 6-23) .

ليست العربية ، بهذا المعنى ، لدى العاشوري زخرفا من الحروف ولا هي بالتعويذة أو التمائم ، وإنما هي إحدى علاقات الحركة العقلية المرتبطة ديناميا بالمجتمع القومي . وهو حين يرصد أوجه العجز والقصور الناجمة عن استخدام اللغة الأجنبية ، فإنه في الواقع يحدد الضوابط والمعايير اللازمة للنهضة : فالتطور الثقافي والذهني للمجتمع « لا يقاس بما توفر فيه من كفاءات علمية عالية فقط . بل يقاس أولا وأساسا بتطور الثقافة الجماهيرية الشائعة » . ثم إن الربط بين التعليم والتنمية أو بين العلم والخطة الاجتماعية يستلزم حتما الاعتماد على تطوير اللغة القومية . إن قدرا كبيرا من تخلف الأبحاث العلمية وضعف ارتباط نتائجها بالأهداف الاجتماعية العليا ، يعود إلى استخدام اللغة الأجنبية أو إهمال العربية .

ليس تأصيلا « الحفاظ » على اللغة القومية كما هي ، وكأن شيئا لا يتغير داخلها أو خارجها . وليست معاصرة أن نستبدل اللغة القومية بأية لغة أخرى . هاتان المقدمتان في دراسة العاشوري ينتهيان إلى خاتمة واحدة هي « ان تجربة التعريب لم تزل ، كما كانت ، في عهود الاستعمار ، تمثل جانبا أساسيا من جوانب النضال من أجل التحرر الوطني والقومي ومقاومة الهيمنة الأجنبية ، وإن اختلفت الملابسات والظروف . وإن انجاز التعريب كاملا لم يزل هدفا وطنيّا ومطلبا شرعيا وشرطا أساسيا لازما لبناء نهضة عربية جديَة وتحقيق البعد الوطني والقومي والانساني للثقافة العربية . وان مصير مشروع التعريب مرتبط إلى حد بعيد بمصير حركة التحرر والبناء الذاتي في البلاد العربية » .

هذه النتيجة المحورية ، لا علاقة لها بالاصلاح اللغوي ، وإنما هي ترتبط بأهمية الاقرار النهائي لجوهر التعريب . وهو ليس عملية فنية ، ولا هو قضية خاصة بأقطار المغرب العربي ، لأن العاشوري في هذه الدراسة يكشف لنا بوضوح أن التعريب قضية أساسية للعرب جميعا . إنه اشكالية حضارية تتعلق بالمحتوى الثقافي للذات القومية . وكما أنه ليس صحيحا — كما بيّن العاشوري — أن اللغة الأجنبية هي لغة العلم والتقدم والعصرية أو الحداثة ،

لمجرد كونها لغة فرنسا أو بريطانيا ، فإنه ليس صحيحا كذلك ـــ كما أوضح الكاتب نفسه ـــ أن التعريب بحد ذاته رجعي أو متخلف . ان لغتنا القومية ليست رجعية أو تقدمية فهي لساننا الوطني والحضاري ، ولا نستطيع أن « نكون » من دونها ، ولكن يبقى هل نحن تقدميون أم رجعيون ؟ وبناء على الجواب يتحدد موقفنا من الاغتراب اللغوي ، ومن اللهجات العامية على السواء . وهو نفسه الجواب الذي يحدد موقفنا من الوجود ومن الحياة ومن العلم ومن التقدم .

وفي دراسته الثانية « محاولة لتقويم تجربة التعريب في تونس » [81] يؤكد الباحث أن « التعريب في عهد الحماية الفرنسية مطلب شعبي أجمعت على تأكيده القوى الوطنية الحية في البلاد كافة ، وإن اختلفت في مدى حماستها له ونضالها من أجله . ولم يكن التعريب في هذه المرحلة مطلبا زيتونيا أو مطلب أي فئة محدودة من المجتمع ، ولا نعلم أن فئة تونسية ما قد عبرت عن احترازها إزاءه أو شككت في شرعيته » .

ويحصي العاشوري أهم علامات التعريب قبل الاستقلال من منابر أدبية وثقافية وتعليمية ، قد تختلف اجتهاداتها الفكرية والسياسية ، ولكنها لا تختلف حول قضية التعريب الذي « كان يمثل مطلبا شعبيا أجمعت على النضال من أجله والمطالبة بتحقيقه أهم القوى السياسية والاجتماعية في البلاد » . ويمضي بنا إلى القول بأنّ الحداثة أو المعاصرة ارتبطت في تونس بالدعوة إلى التعريب « فقد ناضل دعاة التعريب في هذه الفترة من أجل إصلاح التعليم الزيتوني والخروج به من وضعه التقليدي إلى وضع يستجيب لمتطلبات التطور والعصر . وكان إدراج العلوم الصحيحة واللغات الأجنبية واعتماد الأساليب التربوية المستحدثة من العناصر الأساسية للاصلاح المطلوب » . وارتبط التعريب ، كمطلب وطني تونسي شامل لمختلف الفئات والطبقات ، بقضية الحرية ومبدإ الاستقلال . أي انه ارتبط ـــ على

(81) مجلة « المستقبل العربي » ـــ بيروت ـــ (العدد 39) مايو ، ايار 1982) (ص 79-98) .

حد تعبير الكاتب — بمناهضته « التبعية والاحتواء والاندماج » . وهو يرصد في هذه النقطة بعض العناوين الدّالة على هذا « الاجماع الوطني » كما نلاحظ في العناوين التالية : « اللغة وطن عقلي » و« اللغة رابطة قومية » و« الزيغ عن الذاتية » .

ويبذل عبد العزيز العاشوري جهدا مرموقا في تقويم منجزات التعريب في تونس . كيف كان الشعب يعاني أهوال الازدواجية المفروضة على الادارة الحكومية ، وكيف تحوّلت بعض هياكل هذه الادارة في ظل الحماية إلى مصالح اقتصادية راسخة ، وكيف انعكس الصراع الوطني في التعليم . وقد تركت مراحل النضال آثارها على ما بعد الاستقلال ، ويسجّل العاشوري أنّ السبعينيات شهدت امتدادا حيّا متطورا لموضوع التعريب على صفحات « الصباح اليومية السياسية ومجلة الفكر الثقافية الشهرية ، هما أهم الدوريات التونسية التي ركزت الاهتمام على هذه القضية » .

وفي هذا السياق يستشهد الكاتب بقول محمد مزالي أنه لا سبيل لفصل اللغة عن الفكر و« ان استبدال اللغة يعني وجها من وجوه التنكر للوطن واستبداله » وان العربية برهنت دوما على قدرتها الذاتية في التطور واستيعاب المهام الحضارية . كما يستشهد بالبشير بن سلامة في اقتراحاته العملية لانتصار التعريب . وقد كانت هذه الاستشهادات بأنصار التعريب في مواجهة خصومه من أنصار الفرانكفونية أو العامية ، بمثابة تأكيد على الطبيعة التكاملية للعلاقة بين البعد القطري ، الوطني ، المحلي لمشروع النهضة اللغوية ، وبين البعد القومي الحضاري العربي . ويؤكد العاشوري هذا الاطار بوضوح وحسم حين يقول في خاتمة دراسته « ... وإذا كان الانتماء الوطني قد لعب دورا أساسيا في خدمة قضية التعريب في تونس ، فقد تم ذلك على أساس الربط بين مفهوم التونسة ومفهوم التعريب على اعتبار أن العروبة بعد أساسي من أبعاد التونسة » .

ويبقى أن هاتين الدراستين لعبد العزيز العاشوري إنما تمثلان بعدا شاملا

يستوعب قطاعا مهما من المثقفين التونسيين والباحثين في أمر اللغة وأمر الوطن معا ، وهو البعد الذي يعكس مدى الثراء في عناصر الشخصية الثقافية والتكوين الحضاري لتونس .

ويبقى أيضا أن القائلين بفرنسة تونس يمثلون « هامشا » في طريقه للزوال ، وأن القائلين باعتماد العامية كما هي لغة للكتابة والثقافة والحضارة ، لا يشكلون أكثر من هامش ضيق يستقطبه التعريب يوما فيوما .

ويبقى أخيرا أن التفاعل بين الفصحى والعامية في إطار المشروع المزدوج الذي يقدمه البشير بن سلامة ، هو محور التونسة والتعريب بالمعنى المكثف في فكر عبد العزيز العاشوري . أي ارتباط البعد الوطني بالبعد الحضاري في إطار صياغة بعيدة عن السلفية قريبة من روح العصر . وهي الصياغة التي ترفض أية « قدسية » يسبغها البعض على اللغة تهدف البعد بها عن «الاجتهاد»، واخراجها عن السياق التاريخي ، الاجتماعي .

إن هذه الصّياغة التي يتكامل داخلها البعد الوطني التونسي بالبعد الحضاري العربي تبلغ إذن حدودها كمشروع نهضوي بالبعد الثالث ، وهو :

ح ــ **البعد الطبقي الاجتماعي** ، ولعلنا نصطدم هنا على الفور بالسؤال المضمر على طول مشروع النهضة : هل يمكن أن تكون اللغة ظاهرة طبقية ؟ هناك ما يشبه الاجماع بأن اللغة ظاهرة اجتماعية ، بمعنى أنها لا تولد ولا تنمو إلا في مجتمع ، وبمعنى أنها والفكر وجهان لعملة اجتماعية واحدة . ولكن ليس من المحتم على « كلّ » ظاهرة اجتماعية أن تكون ظاهرة طبقية في الوقت نفسه ، أي أن تكون جزءا من البنية الفوقية للمجتمع . في هذا الصدد يمكن استحضار العبارة القصيرة التي قال فيها ماركس إن للبرجوازية معجمها الخاص من المفردات والتراكيب التي ظهرت في السوق مع التجارة . وفي الوقت نفسه يمكن استحضار المقال الشديد التبسيط لستالين والذي « يقرر » فيه أن اللغة ظاهرة وطنية وليست ــ بالقطع ــ ظاهرة

طبقية . ليست هناك لغة للعمال وأخرى للبرجوازية وثالثة للاقطاع . وإنما هناك لغة للمجتمع القومي .

تطورت دراسات علم الاجتماع اللغوي تطورات نوعية في السنوات الأخيرة ، بحيث لم تعد الحدود بين ما هو اجتماعي وما هو طبقي على هذه الدرجة من الحسم والتبسيط . هناك لغة قومية داخلها لهجات تتعدد تعدد البيئات الجغرافية في الوطن الواحد ، وأساليب في الكتابة تتعدد تعدد الثقافات المختلفة في الوطن الواحد ، وانساق تتباين أشكالها تباين المجموعات الاجتماعية ، سواء كانت طبقات أو مهنا أو أديانا ، أو أعراقا ... إلخ .

هذا بشكل عام . ولكن هناك الخصوصيات : الأقطار المتعددة اللغات كسويسرا ، والأوطان المختلفة ذات اللغة الواحدة ، والبلدان التي واجهت محاولات اقتلاع هوياتها ولغاتها الوطنية . تنعكس هذه الخصوصيات في أسلوب معالجة الاشكالية اللغوية ووسائل تناول العلاقة بين اللغة والمجتمع وبين اللغة والطبقة (إن وجدت مباشرة حسب التعريف الكلاسيكي أو أية تشكيلات اجتماعية يقوم نمط الانتاج السائد ببلورتها كما هو الحال في معظم البلدان المستقلة حديثا) .

هكذا يمكن القول بأن « الطبقية — الاجتماعية » ظاهرة لا تنفرد باللغة ، وإنما هي أحد عناصرها الاجرائية حين يتصدى أحد المجتمعات (كتونس) لمواجهة آثار الغزوة الاستعمارية — الاستيطانية ، الفرنسية ، هنا تُبرز إشكالية التعريب بعدا لا تتكامل « نهضة اللغة » أو « لغة النهضة » على السواء ، من دون الوعي به . عنيت البعد الطبقي الاجتماعي . ولعلها من أبرز المعالجات المنهجية ، تلك الدراسة التي كتبها عالم الاجتماع التونسي الطاهر لبيب ، حول « التعريب في مجتمع تابع » [82] .

---

(82) مجلة « المستقبل العربي » — بيروت — (العدد 29) يوليو 1981 (ص 20-26) .

وفي مقدمة هذه الدراسة يفاجىء الكاتب قارئه بطرح إشكالية التعريب طرحا يعيد القضية برمتها إلى صيغة السؤال . وذلك بعد أن « استقر » في الرأي العام (العربي) أن التعريب بحد ذاته انجاز وطني تقدمي يدعم الاستقلال . الطاهر لبيب يشكك في البنية التكوينية لهذه الأطروحة قائلا « إن التعريب في حد ذاته ليس تحرريا بالضرورة » و« أن استعمال اللغة القومية قد لا يكون من سمات التوق إلى الانعتاق من الهيمنة الامبريالية » . وهو في سبيل هزّ « استقرارنا » يبالغ إلى حد القول أن الامبريالية قد تدعم نوعا من التعريب الذي يساعدها في تثبيت هيمنتها « أكثر مما تسمح به لغة أجنبية » ، إنها المبالغة المقصودة ربما ، لايقاظ القارىء من سبات الأطروحة المستقرة . وهو يستبدل بها القول إن المجتمعات العربية التابعة عاجزة عن إنجاز مشروع التعريب ، ومن ناحية أخرى فإن « التفتح الفعلي لا يكون إلا بالتعريب » .

ويسوق الطاهر لبيب مجموعة من الشواهد الاجتماعية على عجز البرجوازيات العربية التابعة عن انجاز التعريب : كاستخدام اللغة الأجنبية تلقائيا أثناء الحديث ، حتى ولو كان المتحدث من أنصار التعريب . التمسك باللغة الأجنبية هنا هو تمسك بمكانة اجتماعية أكثر امتيازا ، وكذلك عدم اتقان التحدث بأي من اللغتين أي عدم احترام قواعدهما ، مما يؤكد ضعف القدرة التعبيرية لدى المجتمع كله . وهناك محاصرة اللغة القومية في ميادين بعيدة عن العلم ، مما أدى إلى ترسيخ صفة الرجعية والتخلف للعربية ، وصفة التقدمية والعصرية للغات الأجنبية .

ويستخلص الكاتب من الدلالات السابقة ما يلي : ان الطبقات والشرائح التي يرتبط تكوينها وتستمر مصالحها برفقة رأس المال الأجنبي « لا تقبل المغامرة بتخطيط وطني على مدى بعيد قد تصبح العربية فيه لغة اتصال مع الخارج » . وهو يكشف ما وراء التمايز الطبقي من ثقافة تابعة يعنيها توظيف اللغة الأجنبية في « إعادة انتاج علاقات الانتاج السائدة » . إن إعادة الانتاج

هذه ، تستمر في ولادة طبقات وشرائح اجتماعية جديدة ، وأيضا « مثقفين » جدد من التكنقراط غالبا « أشدهم غربة جيل يعيش — والأساليب شتى — تبعية ما بعد الاستقلال دون مرور بوطنية مرحلة التحرر من الاستعمار وما غذاها من طموحات وأحلام » . هذه الفيئات من المثقفين هي التي تفهم وتواصل الفهم بأن « التفتح » لا يكون إلا على ثقافات الدول المهيمنة .

هذه الاستخلاصات للباحث تنفي « مبالغته » السابقة بأن تعريبا ما ربما يفضل اللغة الأجنبية عند الامبريالية . هنا ، يؤكد أن اللغة الأجنبية هي أساس الاغتراب والتغريب ، في حالة احتلالها مكانة اللغة القومية . أما المقولة الاساسية وهي الارتباط العضوي بين العجز عن التعريب والتبعية ، فانه يحتاج إلى بعض التعديلات . أولا ، لأن حالة التبعية قد تستمر طويلا ، فهل يعني ذلك أن نغلق ملف التعريب ؟ وثانيا ، لأن الواقع الميداني يقول أن هناك تفاوتا بين الأقطار التابعة في انجاز التعريب والعجز عنه ، مما يوحي بأنه من الممكن — لهذه الدرجة أو تلك ، وفي ظل مواضعات اجتماعية خاصة أن يحقق قطر تابع بعض التقدم في التعريب . كذلك ، أن القطر التابع لا يتحكم فيه التخطيط المركزي للدولة فقط ، وإنما هناك قوى اجتماعية يمكن لها بمداراتها الذاتية أن تسهم في توجيه التعريب نحو غاياته الوطنية .

ومع ذلك ، فإن البارز في عمل الطاهر لبيب هو الانطلاق من اللغة القومية وارتباطها بالاستقلال الحقيقي . وهو تصور يغاير المفاهيم التقليدية التي سادت طويلا في صفوف القائلين بالبُعد الطبقي ، حيث كان بعضهم ، خاصة في أقطار المغرب العربي ، يرى في اللغة مجرد أداة اتصال ، ومن ثم فقد رأوا في اللغة الأجنبية أداة أفضل . وكان بعضهم الآخر ، خاصة في أقطار المشرق العربي ، يرى في العامية لغة الكادحين من العمال والفلاحين والفقراء والأميين ، لها قداسة تشبه قداسة الفصحى عند السلفيين .

إن جملة المفاهيم التي صاغها الطاهر لبيب تستقطب (وتعبر عن)

تصورات الغالبية التي تستكمل البعد الوطني — المحلي ، والبعد الحضاري — العربي ، بالبعد الطبقي — الاجتماعي .

ومن الصائب تماما آن يقرر الكاتب « ان تجاوز التبعية لا يتم بطرق تبعية » ، وبالتالي فان إضافته التكميلية للمشروع النهضوي في اللغة نقطتان : الأولى « إن العربية هي لغة الجماهير العربية الوحيدة خلافا للنخب الفكرية والسياسية التي يمكنها الاتصال بلغة أجنبية » . والنقطة الثانية هي أن جماهيرية اللغة العربية تعني ديمقراطيتها وتفتحها على ثقافات الاخرين في وقت واحد « هذا بعد ديمقراطي محوري للغة القومية يهمل أحيانا . العربية هي التي تضمن تفتح الجماهير محليا وعربيا ودوليا » .

وبذلك يكون حوار الثقافة العربية في تونس حول اللغة قد شارك بفعالية كبيرة في تعميم الاشكالية اللغوية العربية وأساليب تحليلها ووسائل مواجهتها ، إنه الحوار الفكري الاجتماعي ، وهو ذاته الحوار الفكري السياسي ، وهو أيضا وقبل كل شيء الحوار الوطني الحضاري .

حوار تونس حول اللغة العربية من انضج الحوارات العربية ، وأكثرها جرأة على الاقتراب من جوهر القضية المطروحة . وهو حوار شامل ، ليس بين أطراف متناقضة بالضرورة ، فإذا تناقضت أخذ الصراع مداه على كافة الجبهات : داخل السلطة وخارجها ، داخل الجامعة وخارجها ، داخل التعليم الابتدائي والثانوي ، في الصحافة والاذاعة والتلفزيون ، في برامج الأحزاب ، في الابداعات الفنية والأدبية والفكرية . إنه صراع داخل الأديب وداخل النص . ولذلك كانت الحيوية هي سمة الثقافة العربية في تونس ، مهما تراكم فوقها من آثار العهود الاستعمارية أو من مصاعب ومشكلات دولة الاستقلال .

ولعل الشخصية الثقافية لتونس والتكوين الحضاري لشعبها العظيم ، يتجليان في عطاء أدبائها وفنانيها ومفكريها ممن أضافوا إلى الثقافة العربية الحديثة صوتا عميقا متميزا ، وخطوا بضمير بلادهم ووجدانها خطوات واسعة إلى الأمام .

مراجع القسم الثاني

1 — الشنوفي ، المنصف — تحقيق وتعليق على مقدمة خير الدين **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** — الدار التونسية للنشر — تونس 1972 .

2 — عبد السلام ، أحمد — **ابن أبي الضياف : حياته ومنزلته ومنتخبات من آثاره** — الدار العربية للكتاب — تونس 1984 .

3 — الشملي ، المنجي — **خير الدين باشا** — الدار التونسية للنشر — تونس 1973 .

4 — كرّو ، أبو القاسم محمد — **خير الدين التونسي** — دار المغرب العربي — تونس 1973 .

5 — زيادة ، معنى — **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** — تحقيق ودراسة — دار الطليعة — بيروت 1978 .

6 — خالد ، أحمد — **أضواء من البيئة التونسية على الطاهر الحداد ونضال جيل** — الدار التونسية للنشر — تونس 1979 .

7 — الدرعي ، أحمد — **حياة الطاهر الحداد** — الدار العربية للكتاب — تونس 1977 .

8 — عماره ، محمد — **الأعمال الكاملة لمحمد عبده** — الجزء الأول — المؤسسة العربية للدراسات والنشر — بيروت 1972 .

9 — الحداد ، الطاهر — **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** — الدار التونسية للنشر تونس 1977 .

10 — ابن عاشور ، محمد الطاهر — **أصول النظام الاجتماعي في الاسلام** — الشركة التونسية للتوزيع والدار العربية للكتاب — تونس 1977 .

11 — خلف الله ، محمد أحمد — **العروبة والاسلام** — رابطة الأدباء — الكويت 1982 .

12 — نصار ، ناصيف — **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ** — دار الطليعة — بيروت 1978 .

13 — **الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع** — أعمال ندوة جامعية — مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية بالاشتراك مع المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة — سلسلة الدراسات الاجتماعية والجامعة التونسية .

14 — **العرب أمام مصيرهم** — الجامعة التونسية — مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية — أعمال ملتقى جامعي عربي مشترك (تونس 27-31 أكتوبر 1980) .

15 — ابن سلامة ، البشير — **النظرية التاريخية في الكفاح التحريري التونسي** — الجزء الأول نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله — تونس 1977 .

16 — ابن سلامة ، البشير — **اللغة العربية ومشاكل الكتابة** — الدار التونسية للنشر تونس 1970 .

17 — ابن سلامة ، البشير — **نظرية التطعيم الايقاعي في الفصحى** — الدار التونسية للنشر — تونس 1984 .

18 — جعيّط ، هشام — **أوروبا والاسلام** — الترجمة العربية — بيروت 1980 .

19 — جعيط ، هشام — **الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي** — الترجمة العربية دار الطليعة — بيروت 1984 .

20 — لطفي ، مصطفى — **اللغة العربية في إطارها الاجتماعي** — معهد الانماء العربي — بيروت 1981.

21 — القصيمي ، عبد الله — **العرب ظاهرة صوتية — باريس 1977 (الناشر ؟) مطابع شركة مونمارتر للطباعة والنشر (800 صفحة من القطع الكبير — 50 فرنك فرنسي)** .

22 — **الجندي ، أنور — اللغة العربية بين حماتها وخصومها** — القاهرة (؟) .

23 — الحاج ، كمال يوسف — **في فلسفة اللغة** — بيروت 1967 .

24 — عبد المولى ، محمود — **مقدمات وأبحاث** — الدار العربية للكتاب — تونس 1982 .

25 — **تنمية الغة العربية في العصر الحديث** — أعمال الملتقى الرابع لابن منظور — وزارة الشؤون الثقافية — تونس 1978 .

26 — **دراسات في اللغة والحضارة** — ندوة علمية — منشورات الحياة الثقافية — وزارة الشؤون الثقافية (ملتقى ابن منظور) — تونس 1975 .

27— بن ذريل ، عدنان — **اللغة والأسلوب** — اتحاد الكتاب — دمشق 1980 .

الفهــرس

المحتـــوى	الصفحـة

سحب من هذا الكتاب 3.300 نسخة في طبعته الأولى

مطبعة القومية للنشر